Primeras evidencias históricas sobre Kṛṣṇa

Author(s): Benjamín Preciado Solís

Source: *Estudios de Asia y Africa*, Oct. - Dec., 1980, Vol. 15, No. 4 (46) (Oct. - Dec., 1980), pp. 771-815

Published by: El Colegio de Mexico

PRIMERAS EVIDENCIAS HISTÓRICAS SOBRE KṚṢṆA

BENJAMÍN PRECIADO SOLÍS *

POR MÁS DE CIEN AÑOS los estudiosos han tratado de presentar una imagen clara de las etapas tempranas en la evolución de la leyenda de Kṛṣṇa. Empezando por la obra pionera de Lassen, Weber y Barth, seguida por los esfuerzos de Bhandarkar, Hopkins y Keith, para mencionar sólo unos cuantos, el problema de Kṛṣṇa ha confundido a varias generaciones de Indólogos. El problema puede ser comparado muy apropiadamente a un gigantesco rompecabezas del cual la mayoría de las piezas se han perdido. Las pocas evidencias que tenemos no se complementan mutuamente, y algunas veces hasta se contradicen entre sí, así que la imagen resultante es cualquier cosa menos clara. Podemos enumerar estas evidencias con los dedos de las manos: media docena de líneas en las Gramáticas de Pāṇini y Patañjali, y referencias pasajeras en la *Chāndogya Upaniṣad,* en una obra Budista y en el *Arthaśāstra* de Kauṭilya son, aparte de las menciones —cronológicamente inciertas— en el *Mahābhārata,* las únicas evidencias literarias sobre Kṛṣṇa de antes de la era cristiana que han perdurado hasta nuestros días. Además de esto tenemos referencias a Kṛṣṇa en tres o cuatro inscripciones de la misma época. En contraste, contamos con la historia de la vida de Kṛṣṇa plenamente desarrollada en el *Harivaṃśa,* el *Ghaṭa Jātaka,* los Purāṇas y otros textos, donde aparece de manera más o menos súbita en los primeros siglos de nuestra era. Éste es, en breve, el problema: ¿Cómo y cuando adquirió la leyenda de Kṛṣṇa la forma en que la conocemos? ¿Cuáles son los elementos

* Agradezco al profesor A. L. Basham sus consejos sobre la investigación y redacción de la forma original de este artículo, así como a la Universidad Nacional de Australia por su generoso apoyo.

que entraron en la formación de esta leyenda? ¿Quién fue originalmente Kṛṣṇa y por cuánto tiempo ha sido una figura divina? Es muy difícil, por no decir imposible, resolver definitivamente todas estas cuestiones; lo que el estudiante puede hacer es presentar una hipótesis o teoría plausible que no difiera de la evidencia y que al mismo tiempo presente una imagen clara y probable de los eventos que llevaron a la formación de la religión de Kṛṣṇa tal como la conocemos por esos textos posteriores.

Para hacer esto, primero presentaremos juntas todas las evidencias, literarias y arqueológicas, con tan poco comentario como sea posible; segundo, discutiremos estas evidencias junto con las opiniones presentadas con anterioridad por varios académicos; y en tercer lugar, trataremos de dar una hipótesis que incorpore toda la evidencia de manera coherente.

I. *La evidencia*

La primera clara —aunque breve— referencia a Kṛṣṇa la encontramos en la *Chāndogya Upaniṣad* 3.17, donde se menciona que a Kṛṣṇa le enseñó un cierto Ghora Āṅgirasa una doctrina secreta sobre el significado del ceremonial védico. Allí se le llama Devakīputra, el hijo de Devakī, el mismo patronímico por el que es llamado en textos posteriores. La *Chāndogya Upaniṣad* forma parte del *Sāma Veda* y se considera aproximadamente como del siglo VI a. C. Daremos aquí el pasaje completo para ser discutido más tarde:

1. Cuando se tiene sed, se tiene hambre y no se goza, ésa es la ceremonia de iniciación (dīkṣā).

2. Cuando se come, se bebe y se goza, ésa es la ceremonia *Upasada.*

3. Cuando se ríe, se come y se practica el coito, ésa es la recitación de los himnos *(stuta śāstra).*

4. Austeridad, caridad, rectitud, no-violencia, veracidad, éstas son las ofrendas a los oficiantes.

5. Por tanto se ha dicho: "Él procreará, él ha procreado". Éste es su renacimiento. La muerte es la oblación final.

6. Esto explicó Ghora Āṅgirasa a Kṛṣṇa Devakiputra, quien dejó de tener sed (de conocimiento): "al final (de la vida) uno debe acudir a estos tres pensamientos: tú eres indestructible, tú eres inmutable, tú eres la culminación de la vida".[1]

La siguiente referencia a Kṛṣṇa desafortunadamente muy breve también, se encuentra en la más famosa de las gramáticas sánscritas, la *Aṣṭādhyāyi* de Pāṇini, considerada aproximadamente como del siglo IV a. C. Allí, bajo el *sūtra* 4.3.98[2] se menciona una forma especial para llamar a los devotos o seguidores de Vāsudeva y Arjuna, el famoso héroe de la epopeya que de aquí en adelante es siempre asociado con Kṛṣṇa. Ha habido, y aún existe, una fuerte controversia sobre el significado de este *sūtra* y de la palabra Bhakti a la cual se refiere, pero de esto trataremos más tarde.

Además de esta referencia por nombre a Vāsudeva, Pāṇini también menciona las tribus a las que Kṛṣṇa pertenecía tradicionalmente, los Andhakas y los Vṛṣṇis.[3] Los Vṛṣṇis en particular también son mencionados en el *Taittirīya Saṃhitā* (3.2.9.3), el *Taittirīya Brāhmaṇa* (3.10.9.15), el *Śatapatha Brāhmaṇa* (3.1.1.4), y el *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* (1.6.1). Incluso antes de Pāṇini, en el *Nirukta*,[4] una obra etimológica por Yāska, atribuido al siglo V a. C.[5], se cita

[1] *Chand. Up.* 3.17.1-6; sa yadaśiśiṣati yatpipāsati yanna ramate tā asya dīkṣaḥ /1/ atha yadaśnāni yatpibati yadramate tadupasadaireti /2/ atha yaddhasati yajjakṣati yanmaithunaṃ carati stutaśāstraireva tadeti /3/ atha yattapo dānamarjavamahiṃsā satyavacanamiti tā asya dakṣināḥ /4/ tasmādahuḥ soṣyatyasoṣṭeti punarutpadanamevāsya tanmaraṇamevāvabhṛthaḥ /5/ taddhaitadghora āṅgirasaḥ kṛṣṇāya devakīputrāyoktvovacāpipāsa eva sa babhūva so'ntave āyāmettrayaṃ pratipadyetakṣitamasyacyutamasi praṇasaṃśitamasiti /6/.

[2] vāsudevārjunābhyāṃ vun.

[3] 4.1.1.14 ṛṣyandhakavṛṣṇikurubhyaśca, y 6.2.34 rājanyabahuvacanadvandve'andhakavṛṣṇiṣu.

[4] *Nirukta* 2.1.1; akrūro dadāte maṇim: "Akrūra tiene la joya" (véase M. A. Mehendale "Yāska's Etimology of Daṇḍa", *Journal of the American Oriental Society*. v. 80, 1960, págs. 112-115).

[5] A. A. MacDonell, *A History of Sanskrit Literature*, p. 227, A. L. Basham, *The Wonder that was India*, Fontana, Londres 1971, p. 235.

un ejemplo que presupone un famoso episodio en la vida de Kṛṣṇa. Éste es el incidente que se refiere a la joya Syamantaka[6] del robo de la cual Kṛṣṇa fue acusado por su propia tribu y la que él encontró y devolvió en dos ocasiones. Fue durante la búsqueda de esta joya que Kṛṣṇa obtuvo dos de sus esposas, Jāmbavatī y Satyābhamā.[7]

En el *Baudhāyana Dharma Sūtra,* una obra considerada como del siglo IV a. C.,[8] encontramos una invocación a Viṣṇu en la cual se le llama por doce distintos nombres entre los cuales se le dan tres que usualmente se refieren a Kṛṣṇa:

> Oṃ, ofrendo a Keśava, a Nārāyaṇa, a Mādhava, a Govinda, a Viṣṇu, a Madhusūdana; a Trivikrama; a Vāmana; a Śrīdhara; a Hṛṣīkeśa; a Padmanābha, a Dāmodara, a la diosa Śrī, a la diosa Sarasvatī, a Puṣṭi, a Tuṣṭi, a Viṣṇu, a Garutmat, a los servidores de Viṣṇu.[9]

Aquí Keśava, Govinda y Dāmodara apuntan definitivamente a la infancia de Kṛṣṇa tal como ocurre en las leyendas Puránicas.[10]

[6] *Mahābhārata* 16.4.22-23; *Harivaṃśa* 1.38.13 ss; *Viṣṇu Purāṇa* 4.13.8 ss; *Bhāgavata Purāṇa* 10.56-57.

[7] R. C. Hazra, "Vasudeva Worship as Known to Panini", en *Our Heritage.* Universidad de Calcuta, v. 18, pt. 1, 1970, págs. 41-42; B. B. Majumdar, *Kṛṣṇa in History and Legend,* Universidad de Calcuta, 1969, págs. 139-149.

[8] MacDonell, *A History...,* pp. 218-219.

[9] *Baudhāyana Dharma Sūtra* 2.5.9.10; Georg Bühler, *the Sacred Laws of the Āryas,* pt. 2; *Sacred Books of the East,* v. 14, págs. 139-149.

[10] R. G. Bhandarkar *(Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems,* 1913, rep. Indological Book House, Varanasi, 1965, p. 3) se refiere a un pasaje en el *Niddesa* del Canon Pali, en donde Vāsudeva y Baladeva se mencionan como divinidades para cierta gente. Bhandarkar no especificó la locación del pasaje, y escritores posteriores que se refieren a esta evidencia tampoco lo han hecho, p. ej. H. C. Raychaudhuri, *Materials for the Study of the Early History of the Vaiṣṇava Sect.* Universidad de Calcuta, 2ª ed., 1936, p. 95; K. G. Goswami, *A Study of Vaiṣṇavism.* Oriental Book Agency. Calcuta 1956, p. 1; S. Jaiswal, *The Origin and Development of Vaiṣṇavism,* Munshiram Manoharlal, Delhi 1967, p. 72; P. Banerjee, *Early Indian Religions.* Vikas, Delhi 1973, p. 68. Sin embargo hemos podido localizar el pasaje como *Mahāniddesa* 1.4.25, que aparece en *Khuddaka Nikāya.* Nalanda Devanagari Pali Series, Nalanda 1960, v. 4-1, p. 74, líneas 15-16, que equivale a *Niddesa* ed. por Poussin y Thomas. Pali Text Society, Londres 1916, v. 1, p. 89 (vāsudevavatikā va honti, valadevavatikā va honti).

Megasthenes, quien fue el embajador Seléucida ante la corte de Chandragupta Maurya a fines del siglo IV a. C., escribió en su *Indika,* según Arriano, Diodoro de Sicilia y Estrabón, que una tribu llamada de los Sourasenoi adoraba particularmente a Heracles y que en tierra de éstos había dos grandes ciudades: Methora y Kleisobora, así como un río navegable: el Yobares.[11]

Se acepta generalmente entre los estudiosos que por 'Sourasenoi' Megasthenes quizo referirse a los Śūrasenas (una rama de las tribus Sātvata-Yādava- Vṛṣṇi, a las que pertenecía Kṛṣṇa); por 'Heracles' quizo referirse a Kṛṣṇa-Vāsudeva; por 'Methora' y 'Kleisobora' quizo decir Mathurā y tal vez Kṛṣṇapura (una ciudad aún no identificada. ¿Quizás la moderna Kanpur?) y, finalmente que por Yobares quizo referirse al río Yamunā. Otra referencia a Heracles fue hecha por Quinto Curcio,[12] quien menciona que cuando Alejandro el Magno se enfrentó a las fuerzas de Poros junto al río Jhelam (Vitastā), estos últimos llevaban a la vanguardia la imagen de Heracles. Acerca de la identificación de Kṛṣṇa con Heracles diremos más posteriormente.

Atribuido también al siglo IV a. C., tenemos el *Artha Śāstra* de Kauṭilya; en esta obra encontramos un *mantra* o encantamiento mágico para hacer dormir a los animales (principalmente a los perros). Una de las líneas de la invocación menciona a Kṛṣṇa y Kaṃsa y se refiere a la historia del nacimiento de Kṛṣṇa *(Kṛṣṇakaṃsopacaraṃ ca).*[13] Otra línea [14] menciona a los Vṛṣṇis y parece referirse al incidente que causó la muerte de Kṛṣṇa y la destrucción de toda su familia:

> Un rey que se comporta de manera diferente, que no tiene el control de sus sentidos, parece muy pronto, aunque sea el

[11] J. W. McCrindle, *Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian* (1887), Chuckervertty, Chaterjee & Co., Calcuta 1960, p. 206.

[12] J. W. McCrindle, *The Invasion of India by Alexander the Great* (1896), rep. Barnes & Noble, Nueva York 1969, p. 208.

[13] *Artha Śāstra* 14.3.

[14] Artha *Śāstra* 1.6.10.

dueño de los cuatro rincones de la tierra. Por ejemplo el rey Bhoja Dāṇḍakya, quien tuvo el deseo pecaminoso de una doncella de casta brahmánica, pereció con su familia y su reino... Vātāpi al tratar de atacar a Agastya, por su terquedad (pereció); y (también) el clan de los Vṛṣṇis (al tratar de atacar) a Dvaipāyana.[15]

Y en un último pasaje se mencionan ascetas consagrados a Balarāma, el hermano de Kṛṣṇa: "... un agente disfrazado de asceta, con la cabeza rapada o con el pelo en trenzas y haciéndose pasar como devoto del dios Saṃkarṣaṇa, deberá de aprehenderlos (a los asaltantes de caminos) usando una bebida embriagante durante un festival".[16]

En la *Mahānārāyaṇa Upaniṣad* del *Taittirīya Āraṇyaka,* adscrito al siglo III a. C.,[17] aparece un *mantra gayatrī* en el cual Vāsudeva es identificado con Nārāyaṇa y Viṣṇu.[18] El mismo *mantra* aparece en el *Yajur Veda,*[19] sin mencionar a Vāsudeva.

En el *Mahābhārata,* partes del cual son consideradas tan antiguas como del siglo IV a. C., Kṛṣṇa juega un papel muy importante tanto como amigo y consejero de los cinco Pāṇḍavas como una encarnación del Dios Supremo. En la *Bhagavad Gītā,* generalmente aceptada como perteneciente al siglo II a. C., Kṛṣṇa se revela especialmente como el Absoluto en forma humana. Los primeros años de la vida de Kṛṣṇa, como se relatan tradicionalmente en los Purāṇas, no aparecen en el *Mahābhārata,* pero incidentes de esa época son mencionados en varias ocasiones. En contraste, su muer-

[15] R. P. Kangle, *The Kauṭilīya Arthaśāstra,* 2ª parte, Universidad de Bombay 1963, pp. 13-14. tadviruddhavṛttiravaśyendriyaścāturanto'pi rājā sadyo vinaśyati yathā harṣādvātāpiragastyāmatyāsādayan vṛṣṇisaṅghaśca dvaipāyanamiti.

[16] Kangle, *ibid.,* p. 563. saṅkarṣanadaivatiyogo va muṇḍajaṭilavyañjanaḥ pravahaṇakarmaṇā madanarasayogamatisandadhyāt.

[17] Jan Gonda, *Viṣṇuism and Śivaism,* Athlone Press, Londres 1970, p. 29; Jean Varenne, *La Mahānārāyaṇa Upaniṣad,* Boccard, Paris, 1960, v 2, p. 5ss, lo adscribe a 400 A. C.

[18] nārāyaṇāya vidmahe vāsudevāya dhīmahī tanno viṣṇuḥ pracodayāt. 10.1. 6a.

[19] *Maitrāyaṇīya Saṃhitā* 2.9.1.

te se narra en detalle en el *Mausala Parvan,* parte de la misma obra.[20]

Patañjali, el famoso gramático del siglo II a. C., menciona a Kṛṣṇa en varios pasajes de su monumental comentario a los *sūtras* de Pāṇini, el *Mahābhāṣya.* Refiriéndose al *sūtra* de Pāṇini anteriormente mencionado,[21] Patañjali se pregunta por qué ha escrito un *sūtra* separado para incluir a Vāsudeva y Arjuna cuando éstos cabrían perfectamente en el próximo *sūtra* sin ningún cambio en el resultado ya que este *sūtra* trata de todos los Kṣatriyas afamados y cualquiera sabe que Kṛṣṇa y Arjuna pertenecen a tal clase.

> ¿Por qué es que *vun* se afija a la palabra Vāsudeva y no (se incluye) en (el *sūtra)* "Con (los nombres de) *gotras* o Kṣatriyas afamados *vuñ* se usa frecuentemente", cuando esto es posible. Y no hay diferencia ya se afije *vun* o *vuñ* a la palabra Vāsudeva, ya que inclusive esa forma toma el mismo acento? Éste es pues el motivo: diremos (que) la palabra Vāsudeva es un *pūrvanipātam.*[22] O (Vāsudeva) no es el nombre de un Kṣatriya afamado (sino que) se refiere al venerable.[23]

[20] *Mahābhārata* 2.38.1-15, el discurso en que Śiśupala insulta a Kṛṣṇa menciona la muerte de Pūtanā, la muerte de un pájaro, la muerte de un caballo y un toro, la destrucción de un carro, el levantamiento del Monte Govardhana, y a Kṛṣṇa comiendo enormes cantidades de alimentos en la cima de éste, así como la muerte de Kaṃsa: pūtanāghātapūrvāṇi karmāṇyasya viśeṣataḥ /tvayā kīrtayatasmākaṃ bhūyaḥ pracyāvitaṃ manaḥ //4// avaliptasya mūrkhasya keśavaṃ stotumicchataḥ/ kathaṃ bhīṣma na te jihvā śatadheyam vidīryate //5// yatra kutsā prayoktavyā bhīṣma bālatairnaraiḥ /tamimaṃ jñānavṛddhaḥ sangopaṃ saṃstotumicchasi //6// yadyanena hatā bālye śakuniścatramatra kim/ tau vāśvavṛṣabhau bhīṣma yau na yuddhaviśāradau //7// cetanārahitaṃ kāṣṭhaṃ yadyanena nipātitam /pādena śakaṭam bhīṣma tatra kiṃ kṛtamadbhutam //8// valmīkamātraḥ saptāhaṃ yadyanena dhṛto'calaḥ/ tadā govardhano bhīṣma na taccitraṃ mataṃ mama //9// bhuktametena bahvannaṃ krīḍatā nagamūrdhani / iti te bhīṣma śṛṇvānāḥ param vismayamāgatāḥ //10// yasya cānena dharmajña bhuktamannam balīyasaḥ/ sa cānena hataḥ kaṃsa ityetenna mahādbhutam //11//; La *Bhagavad Gītā* 19.1, lo llama keśiniśudhana, "el matador de Keśin".

[21] 4.3.98.

[22] Un caso de prioridad irregular de una palabra en un compuesto.

[23] vāsudevārjunabhyāṃvun /kimarthaṃ vāsudevaśabdādvunvidhīyate/ nagotrakṣatriyākhyebhyo bahulaṃ vuñityeva siddham nahyasti viśeṣo vāsudevaśabdādvuno va vunovā /tad eva rūpam sa eva svaraḥ idaṃ tarhi prayojanaṃ vāsudeva śabdasya pūrvanipātaṃ vakṣyāmiti// athavā naiṣa kṣatriyākhyā /saṃjñāiṣatatra bhavataḥ//. *The Vyākaraṇa Mahābhāṣya of Patañjali,* ed. por F. Kielhorn, 3ª ed., Puna 1965, v. 2, p. 314.

Patañjali hace primero una hipótesis: quizás se han mencionado separadamente para mostrar que en un compuesto donde se incluyen nombres personales el nombre de la persona más respetable va primero aunque sea más largo, difiriendo así de la regla general. Después sugiere, considerando que ya se ha dado un *sūtra* sobre esa regla, que en este caso Vāsudeva no es el nombre de un mero Kṣatriya sino de alguien digno de respeto por excelencia.

Una gran controversia ha surgido a partir de estas líneas de Patañjali pero de ella nos ocuparemos más tarde.

En su comentario sobre Pāṇini 3.1. 26, Patañjali da, como ejemplos de una forma causativa presente usada para denotar el nombre de una historia o narración de un evento pasado, las palabras *kaṃsavadha* y *balibandha* con el sentido de "la historia de la muerte de Kaṃsa", y "la historia de la sujeción de Bali", así la expresión *kaṃsaṃghātayati* significa "él narra la historia de la muerte de Kaṃsa" y de la misma manera en el caso de Bali.[24] Luego Patañjali continúa explicando por qué es así:

> ¿Cómo es que se usa el tiempo presente en "él causa la muerte de Kaṃsa" y en "él causa la sujeción de Bali", si Kaṃsa fue muerto hace mucho tiempo y Bali fue sujeto hace mucho también? Sin embargo, es correcto. ¿Cómo? por ejemplo, cuando los llamados *śobhanikas* causan visiblemente la muerte de Kaṃsa, y causan visiblemente la sujeción de Bali. ¿Y cómo en (el caso de) los *citras?* En los *citras* se ven los golpes por caer y los ya dados así como el momento en que Kaṃsa es arrastrado.[25] ¿Y cómo en (el caso de) los *granthikas,* donde sólo se percibe la ornamentación de las palabras? Ellos (los *granthikas),* al narrar sus historias anteriores desde el nacimiento a la muerte, causan que (Kaṃsa y Bali) aparezcan en la mente como seres reales y por tanto son vistos como reales

[24] En el comentario de Patañjali al *vārtika* 6 de Katyāyana, F. Kielhorn *ibid.,* p. 34, líneas 17-18.

[25] El uso del plural femenino *karṣaṇyaḥ* es extraño. *karṣaṇi* significa 'una mujer sin castidad' y ha sido tomada en este sentido por Norvin Hein *(The Miracle Plays of Mathura,* Yale University Press, 1972), pero no hay ninguna otra referencia a que Kaṃsa fuera arrastrado por mujeres. Su traducción de *kaṃsakarṣaṇyaḥ* como "las mujeres arrastrando a Kaṃsa de aquí para allá" *(ibid.,* p. 241), es obviamente incorrecta. Véase su discusión sobre el término en p. 254 *(ibid.).*

verdaderamente. (Al grado que) algunos se ponen de parte de Kaṃsa, otros de Vāsudeva e incluso cambian de color. Algunos se ponen rojos, otros negros, y hasta los tres tiempos se pueden oír entre la gente: "Ve, están matando a Kaṃsa". "Ve, van a matar a Kaṃsa". "¿Para qué ir? ya mataron a Kaṃsa".[26]

Además de ésta, hay otras referencias a la historia de Kṛṣṇa y Kaṃsa en el *Mahābhāṣya*. En la primera[27] se dice que Kṛṣṇa fue enemigo de su tío materno (Kaṃsa) *(asādhur mātule kṛṣṇaḥ)*. Y en la segunda se dice que Vāsudeva mató a Kaṃsa *(jaghāna kaṃsaṃ kila vāsudevaḥ)*.[28]

Una cita de Patañjali en su explicación de los compuestos *bahuvrīhi* en el *sūtra* 2.2.24 de Pāṇini,[29] da alguna luz sobre el culto de Kṛṣṇa y Baladeva. La línea dice: "Que aumente la fuerza de Kṛṣṇa con Saṃkarṣaṇa como su segundo",[30] mientras que otra línea citada por Patañjali sugiere cierto dogma teológico en el culto de Kṛṣṇa. La línea aparece bajo 6.3.6 y dice: "Janārdana (otro nombre de Kṛṣṇa) consigo mismo como el cuarto".[31] Bajo el *sūtra* 2.2.34 de Pāṇini, Patañjali cita un verso que menciona un palacio, probablemente refiriéndose a un templo, "de el señor de *dhana*, Rāma y Keśava", donde Rāma se refiere a Balarāma, el hermano de Kṛṣṇa y Keśava al mismo Kṛṣṇa.[32]

[26] Patañjali, *Mahābhāṣya*, comentario al *vārtika* 15 al sūtra 3.1.26 de Pāṇini: iha tu katham vartamānakālatā kaṃsaṃ ghātayati baliṃ bandhayatīti cirahate kaṃsaścirabaddhe ca balau. atrāpi yuktā. katham ye tāvad ete śobhanika nāmaite pratyakṣam kaṃsaṃ ghātayanti pratyakṣam baliṃ bandhayantīti. citreṣu katham. citreṣvapy udgūrṇā nipatitaśca prahārā dṛṣyante kaṃsakarṣaṇyaśca. granthikeṣu katham yatra śabdagaḍumātram lakṣyate. te'pi hi teṣām utpattiprabhṛty ā vināśād ṛddhīr vyācakṣāṇāḥ sato buddhiviṣayān prakāśayanti. ataśca sato vyamiśra hi dṛśyante. kecit kaṃsabhaktā bhavanti kecid vāsudevabhaktāḥ. varṇanyatvam khalvapi puṣyanti. kecid raktamukhā bhavanti kecit kālamukhāḥ. traikalyaṃ khalvapi loke lakṣyate. gaccha hanyate kaṃsaḥ. gaccha ghāniṣyate kaṃsaḥ. kim gatena hataḥ kaṃsa iti.

[27] Comentario sobre Pāṇini 2.3.36 ed. de Haryana, 1963, v. 2, p. 805 n. 1 (no se incluye en la edición de Kielhorn).

[28] Kielhorn, *ibid.*, v. 2, p. 119 línea 7.

[29] *vārtika* 22.

[30] saṃkarṣaṇadvitīyasya balaṃ kṛṣṇasya vardhatamiti. Kielhorn, *ibid.*, v. 1, p. 246, línea 9.

[31] janardanas tvātmacaturtha eva.

[32] prāsāde dhanapatirāmakeśavānām.

Patañjali también menciona[33] a seguidores de Akrūra, el mismo personaje al que nos referimos anteriormente (p. 773), y seguidores de Vāsudeva *(akrūravarginaḥ y vāsudevavarginaḥ)*. Y finalmente hay una referencia más a la tribu de Kṛṣṇa bajo 4.1.114,[34] en que se refiere a la formación de los nombres de los descendientes de *ṛṣis* y de descendientes de las tribus de los Andhakas, los Vṛṣṇis y los Kurus. Allí Patañjali da como ejemplos de nombres de los Andhakas, Śvaphalka y Ugrasena, bien conocidos en la tradición puránica, y como ejemplos de nombres de los Vṛṣṇis menciona a Vāsudeva y Baladeva.

Llegamos ahora a las evidencias arqueológicas que iluminan aspectos del desarrollo del culto de Kṛṣṇa. Primero tenemos la famosa columna de Besnagar o columna de Heliodoro, en la aldea de Besnagar cerca de Bhīlsa al Noroeste de Madhya Pradesh. Es un pilar votivo que originalmente tenía un águila, el emblema de Viṣṇu, en la cúspide y que está dedicado a Vāsudeva "el dios de dioses". La columna tiene una inscripción que reza:

> Esta columna Garuḍa de Vāsudeva, el dios de dioses, fue mandada hacer por el Bhāgavata Heliodoro de Taxila, hijo de Dión, quien vino como emisario griego del gran rey Antialcides a Kautsīputra Bhāgabhadra, el salvador, en el décimoprimer año de su próspero reinado. Tres pasos inmortales, al practicarse, llevan al cielo: Caridad, Renunciación y Cordura.[35]

La fecha de esta inscripción se acepta generalmente como 100 a. C.[36]

Dos inscripciones del Distrito de Chitorgarh en Rajas-

[33] En *vārtika* 11 al sūtra 4.2.104.

[34] Sobre el *vārtika* 7 citado anteriormente.

[35] (de)vadevasa vā(sude)vasa garuḍadhvaje ayam /karite i(a) heliodorena bhaga/ vatena diyasa putrena takhkhasilākena/ yona-dūtena (a)gatena mahārājasa. /aṃtalikitasa upa(ṃ)ta sakāsam raña/. (Ko)sīpu(tra)sa (bha)ga bhadrasa trātarasa. /vasena ca (tu) daseṃna rājena vadhamānasa. //trini amutpadāni (ia) (su) anuṭhitani neyaṃti (svagaṃ) dama cāga apramāda (//). *Archaeological Survey of India. Annual Report. (ASIAR).* 1908-9, p. 126.

[36] A. K. Narain, *The Indo-Greeks,* Oxford 1957, p. 119.

than, que llevan el mismo texto, proveen mayor evidencia sobre el culto de Kṛṣṇa en los siglos anteriores a nuestra era. Las inscripciones de Ghosūndī y Hāthibāḍā de la segunda mitad del siglo I a. C., parecen referirse a un templo de Saṃkarṣaṇa y Vasudeva. El texto reconstituido de estas inscripciones paralelas reza:

> (Este) recinto de piedra, llamado Nārāyaṇa Vāṭaka, para la adoración de Bhagavan Saṃkarṣaṇa y Bhagavan Vāsudeva, los invencibles señores del universo (fue erigida) por el rey (Bhāga)vata de la línea de Gāja, hijo de una Parāśarī, Sarvatāta, el victorioso, quien ha realizado un *aśvamedha*.[37]

Otra columna Garuḍa de Besnagar, fechada alrededor de 100 a. C.,[38] se refiere a un templo de Bhagavat y a un rey llamado Bhāgavata. La inscripción en dicha columna dice:

> Bhāgavata, hijo de Gotamī, mandó hacer una columna de Garuḍa para el gran templo de Bhagavat (Vāsudeva) cuando Mahārāja Bhāgavata tenía doce años de haber sido coronado.[39]

Del Decán, en el estado de Maharastra, también tenemos evidencia del culto de Kṛṣṇa. La inscripción de la reina Nāganikā en la cueva de Nānāghaṭ del Distrito de Thana, menciona los nombres de Saṃkarṣaṇa y Vāsudeva junto con los de otros dioses en la invocación inicial.[40] Esta inscripción se considera, por sus características epigráficas, como de la segunda mitad del siglo I a. C.

[37] (karito ayaṃ rājnā bhāgava) (te)na gājāyanena pārāśarī-putrena sa (rvatātena aśvamedha-yā) jinā bhagava(d) bhyāṃ saṃkarṣaṇa- vāsudevābhyāṃ (anihatābhyāṃ sarveśvarā)bhyāṃ pūja-śilā-prākāro nārāyaṇa- vāṭakā// D. C. Sircar, *Select Inscriptions bearing on Indian History and Civilization,* 2ª ed., Calcuta 1965, v. 1, pp. 90-91. (Los paréntesis representan las palabras de la inscripción de Hāthibāḍā que no son legibles en la de Ghosūṇḍī).

[38] D. R. Bhandarkar, *ASIAR,* 1913-14, p. 190.

[39] gotamī (?) putena bhāgavatena... bhagavato prāsādota masa garuḍadhvaja kārita dvāsavasābhisite bhāgavate mahāraje.

[40] (sidhaṃ)... ne dhaṃmasa namo īdasa namo saṃkaṃsana-vāsudevāna caṃda sūrāna (mahi) mā (va) tānaṃ catuṃnaṃ caṃ lokapālānaṃ yamavarūna-kubera-vāsavānam namo.

A partir del principio de la era Cristiana también en Mathurā encontramos evidencias del culto de Kṛṣṇa.[41] Una escultura encontrada en un pozo en Mora, a once kilómetros de Mathurā, registra la instalación de las imágenes de "los cinco héroes de los Vṛṣṇis" en un templo de piedra por una señora llamada Toṣā durante el reino del Mahāsátrapa Śoḍāsa (c. 10-25 d. C.) hijo del Mahāsátrapa Rājuvula.[42]

También de Mathurā y del reino de Śoḍāsa es otra inscripción que registra la erección de una puerta y un muro de piedra para un templo de Bhagavat Vāsudeva.[43]

II. *Historiografía*

Estas son las evidencias que tenemos que considerar en relación al desarrollo inicial del culto de Kṛṣṇa. Ahora nos toca reseñar las interminables polémicas que estas evidencias han causado entre los estudiosos. La tremenda importancia de Kṛṣṇa en la religión India hace inevitable que cualquiera que se ocupe de estos problemas discuta los orígenes del dios. Por otro lado, la escasez de materiales para basar una investigación ha dado un carácter altamente es-

[41] D. C. Sircar, *Select Inscriptions*, v. 1, p. 192.

[42] mahakṣatrapasa rājuvulasa putrasa svāmi(sya mahākṣatrapasya śoḍāsasya saṃvatsare)... bhagavatāṃ vṛṣṇiṇām paṃcavīrāṇāṃ pratimāḥ śailadevagṛ(he sthāpitāḥ)... yastoṣ(ā) yāḥ śailaṃ śrīmadgṛhamatulamudadhasamadhāra (?)... ārcādeśaṃ (?). śailam paṃca jvalat iva parama-vapuṣā...) (D. C. Sircar, *Select Inscriptions*, v. 1, p. 122). La segunda parte del texto no es clara.

[43] ...vasunā bhagava(to vāsude-) vasya mahāsthāna... (śai)laṃ toraṇaṃ ve(dikā ca prati)ṣṭhāpito prito bha(gavan vāsu) devaḥ svāmi(sya) (mahākṣatra)pasya śoḍā(sa)(sya) saṃvartayatāṃ. K. G. Goswami, *A Study of Vaiṣṇavism*, p. 11. Un sello encontrado en Kumrahar, al Sur de Patna, lleva la leyenda "gopālasa" (gopālasya). Ha sido fechada en el siglo I a. C., pero no es seguro que el nombre Gopāla esté relacionado aquí con Kṛṣṇa. Véase ASIAR, 1912-13, p. 82 s. Seis monedas de una dracma cada una, acuñadas por el rey Indo-griego Agathokles, fueron encontradas en Ai-Khanum, Afganisthan, por una Misión Arqueológica Francesa en 1970. Las monedas tienen la figura de un guerrero en cada cara, que se supone representan a Kṛṣṇa y Balarāma debido a los emblemas que portan. Véase J. Filliozat, "Representations de Vāsudeva y Saṃkarṣaṇa au IIe Siecle avant J. C.", *Arts Asiatiques*, v. 26, 1972, págs. 113-23.

peculativo a todos estos intentos de trazar el desarrollo de la figura de Kṛṣṇa. Otra consideración que debemos de hacer en este aspecto es que muchas, o la mayor parte, de las discusiones sobre Kṛṣṇa que reseñamos se encuentran en libros o artículos de un carácter más general, ya que las obras que tratan exclusivamente de Kṛṣṇa y de esta parte de su carrera son —extraño en una figura de tal magnitud— más bien raras. A esto también puede, hasta cierto punto, deberse el carácter especulativo de las teorías propuestas.

Seguiremos el mismo orden que en la sección previa y empezaremos con el Kṛṣṇa de la *Chāndogya Upaniṣad.* La primera pregunta que surge ante nosotros es: ¿Es este Kṛṣṇa el mismo que el héroe del *Mahābhārata?* La similaridad de los nombres y principalmente, el hecho de que tanto en el *Mahābhārata* como en la Upaniṣad se le llame "hijo de Devakī", un nombre que ocurre solamente en este caso, ha llevado a los estudiosos a pensar que en verdad tenemos aquí al mismo personaje. El primero en reconocer esto fue Colebrooke, desde 1837,[44] seguido por Weber en 1852.[45] El primero en negar esta posibilidad fue Barth en 1879, quien atribuyó el pasaje de la *Chāndogya* a un euhemerismo:

> ... el culto de Krishna parece remontarse bastante lejos. "Krishna el hijo de Devakī" es mencionado al menos una vez en un escrito védico que hace de él pura y simplemente el discípulo de un sabio, y esta representación absolutamente euhemerista parece menos original que aquella que presenta la epopeya.[46]

Así Barth quiere hacer a los desconocidos autores de la Upaniṣad atribuir a una divinidad un aprendizaje huma-

[44] H. T. Colebrooke, *Miscellaneous Essays,* 2 vols, Londres 1837. v. 2. p. 177n.

[45] A. Weber, *The History of Indian Literature* (1852), rep. Chowkhamba, Benares 1961, p. 71.

[46] A. Barth, *Les Religions de L'Inde,* rep. in *Ouvres Completes d'Auguste Barth,* Ernest Leroux, Paris 1914.

no. A pesar de Barth, la identidad del Kṛṣṇa de la Chāndogya y del Kṛṣṇa épico siguió siendo aceptada por Hopkins, Müller, Garbe, Winternitz, Jacobi y Grierson;[47] pero fue una vez más puesto en tela de juicio por MacDonell y Keith, quienes también atribuyeron la ocurrencia del nombre Kṛṣṇa Devakīputra en la Upaniṣad a un euhemerismo.[48] En una reseña posterior Keith expresó claramente su opinión sobre el problema:

> En la *Chāndogya Upaniṣad* (3.17.6) se habla de un discípulo, Kṛṣṇa Devakīputra, de Ghora Āṅgirasa a quien se atribuyen ciertas doctrinas. Se nos pide creer que ésta es una referencia histórica al Kṛṣṇa de la epopeya. Es una hipótesis mucho más creíble acerca de la teoría de los Kṛṣṇas, que tenemos en este Kṛṣṇa, un euhemerismo, una reducción a rango humano de un dios tribal, y ésta es la única hipótesis que no causa dificultades serias respecto a la fecha de la divinidad de Kṛṣṇa y su aparición en la epopeya.[49]

Sin embargo, excepto por una corta discusión de Hopkins,[50] los estudiosos que apoyaron la teoría de la identidad de los dos Kṛṣṇas no fundamentaron sus opiniones. Fue sólo con la publicación de los *Materiales* de Raychau-

[47] E. W. Hopkins, *The Religions of India* (1885), 2ª ed., Ginn and Co., Boston 1891, p. 465; Max Müller, *The Upanishads* (1889), Sacred Books of the East, v. 1, rep. Dover, Nueva York 1968, p. 52n; R. Garbe. *Die Bhagavadgītā,* H. Haessel, Leipzig 1905, p. 20; M. Winternitz, *A History of Indian Literature* (1905). Russell & Russell, Nueva York 1971, p. 457; G. Grierson, *"The Narayaniya and the Bhagavatas"*, en *The Indian Antiquary,* v. 37, 1908, p. 253, y "Bhakti Marga" en *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (ERE), v. 2, 1909, p. 540. H. Jacobi, "Incarnation (Indian)", en *ERE,* v. 7, 1914, p. 195.

[48] A. A. MacDonell and A. B. Keith, *Vedic Index of Names and Subjects* (1912), rep. Motilal Banarsidass, Delhi, 1958, v. 1, p. 184.

[49] A. B. Keith, reseña de *"History of Religions"*, v. 1-1915, por George Foot Moore, en *Journal of the Royal Asiatic Society* (JRAS), 1915, p. 548. El uso que hacen Barth, MacDonell y Keith, de la palabra Euhemerismo en este contexto parece un poco rara pero está justificado. La palabra significa "una interpretación histórica de un mito" y se refiere al filósofo Euhemero quien decía que los dioses eran hombres originalmente Nuestros autores parecen decir aquí que un dios original fue más tarde descrito como si fuera un hombre simplemente.

[50] E. W. Hopkins, *ibid.,* págs. 465-466.

dhuri que las razones para esta identificación se explicaron con más detalle.[51]

Los argumentos de Raychaudhuri se dan como refutación de los de Keith que acabamos de citar, y se resumen en cuatro puntos: 1) la similaridad de nombres y, sobre todo, de metronímicos; 2) que los Āṅgirases y los Bhojas, el clan al que Kṛṣṇa pertenecía, estaban relacionados desde tiempos del *Ṛg Veda* (RV 3.53.7); 3) que la enseñanza en la Upaniṣad y la enseñanza de Kṛṣṇa en la epopeya están ambas relacionadas al culto solar; y 4) que la enseñanza en la Upaniṣad es esencialmente la misma que la de la *Bhagavad Gītā*. En una corta reseña del libro de Raychaudhuri, F. E. Pargiter[52] ataca otra vez la identificación que, de acuerdo a él, se basa solamente en la identidad de nombres, porque "Kṛṣṇa era un nombre muy común, y Devaka (y así el femenino Devakī) un nombre ordinario".

En una respuesta a esa reseña, H. C. Ray minimiza la objeción de Pargiter y asienta una vez más las opiniones de Raychaudhuri.[53] Alrededor de esa época L. D. Barnett en Inglaterra sostenía la misma teoría de la identificación de los dos Kṛṣṇas por casi las mismas razones que Raychaudhuri, aunque se mostró más específico en las similaridades de las enseñanzas de Ghora Āṅgirasa y las de la *Bhagavad Gītā:*

> Ghora compara las funciones de la vida a las ceremonias de la *diksha:* y ésta es en el fondo la misma idea que en la doctrina de *Karmayoga* pregonada una y otra vez en la *Bhagavadgītā.* "Cualesquiera que sean tus actos, tus alimentos, tus sacrificios, tus ofrendas, tu penitencia, hazlos como una ofrenda a mí", dice Kṛṣṇa (B. G. 9.27); toda la vida se debe considerar como un sacrificio ofrecido libremente... Ghora en su lista de virtudes morales enumera "mortificación, caridad, rectitud, gentileza, veracidad"; exactamente los mis-

[51] H. C. Raychaudhuri, *Materials*..., págs. 51-61.
[52] *JRAS,* 1923, págs. 140-41.
[53] H. C. Ray, "Allusions to Kṛṣṇa Devakīputra in the Vedic Literature", *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal* (JRASB), nueva serie, v. 19, 1923, págs. 371-73.

> mos atributos, y unos cuantos más, que, se dice en la *Bhagavad-gītā,* caracterizan al hombre que nace al estado de los dioses (B. G. 16.1-3). La exhortación de Ghora a pensar en la naturaleza del Supremo en la hora de la muerte se compara a las palabras de Kṛṣṇa: "Aquel que en su hora última, cuando abandona el cuerpo, se va recordándome, va con seguridad a mi propio ser". (B. G. 8.5; 10).[54]

Barnett admitió que "estos paralelos no son muy cercanos, pero colectivamente son relevantes".[55] Más tarde, en una reseña de 1929, llegó a la conclusión de que "la idea dominante (de la *Gītā)* expresada en varias claves y variaciones, es una reafirmación del antiguo texto de la *Chāndogya Upaniṣad* en forma ennoblecida",[56] y en otra reseña del mismo año reafirmó que:

> El sermón de Ghora es exactamente lo que podríamos esperar, una *summula theologiae* de los que serían los primitivos Bhāgavatas, expresada, claro está, en el lenguaje de un Aupaniṣada —adoración del dios del sol como bendito espíritu universal, a quien pasan las almas de los devotos a su muerte, y una forma primitiva de Karma-yoga. En la *Gītā* reaparece todo esto con más o menos modificación y testificado con mucho materia adicional de otras fuentes.[57]

[54] L. D. Barnett, *Hindu Gods and Heroes,* Murray, Londres, 1922, págs. 82-83.

[55] *Ibid.,* p. 83.

[56] L. D. Barnett, reseña de *"The Bhagavadgītā"* de W. D. P. Hill, 1928. *JRAS,* 1929, p. 129. Hill incluye en las primeras diecisiete páginas de la introducción un muy buen sumario de la evidencia acerca de las primeras etapas en el desarrollo del culto de Kṛṣṇa. Sin embargo al tratar del problema que ahora nos ocupa dice (W. D. P. Hill, *The Bhagavadgītā,* Universidad de Oxford, 1928, p. 6) que "Barth y Hopkins consideran que el Kṛṣṇa de la Upaniṣad es el mismo que el Kṛṣṇa de la Epopeya. Keith no lo afirma con tal certeza", pero, como hemos visto, Barth y Keith negaron claramente esta identidad. Otro ejemplo de esta clase de malinterpretación sobre el mismo problema lo encontramos en Raychaudhuri *(Materials...,* 2ª ed., p. 52) quien asienta que: "Max Müller niega y MacDonell y Keith dudan la identidad del Kṛṣṇa Devakīputra de la Epopeya y los Purāṇas con Kṛṣṇa Devakīputra de la *Upanishad",* cuando leyendo con cuidado uno puede ver que Müller acepta y MacDonell y Keith claramente niegan esa identidad. (M. Müller, *The Upanishads* v. 1, p. 52; MacDonell y Keith, *Vedic Index,* v. 1, p. 184).

[57] L. D. Barnett. reseña de *"Notes sur la Bhagavadgītā"* de Etienne Lamotte, 1929, en *Bulletin of the School of Oriental Studies* (BSOS), v. 5, 1928-30, p. 636.

En el mismo lugar Barnett explica que la identidad de nombres es en verdad una fuerte razón para creer en la identidad de los personajes:

> Propongo que su identificación (del Kṛṣṇa upaniṣádico) con Kṛṣṇa Vāsudeva se basa en probabilidades muy grandes de verdad. El nombre Kṛṣṇa es común; pero el nombre Devakī es tan raro que la única que lo lleva en la literatura Épica, Puránica y Clásica, hasta donde yo sé, es la madre de Kṛṣṇa Vāsudeva. De aquí que la combinación de Kṛṣṇa con el prácticamente único "Devakī-Putra" en ambos lados de la ecuación es en sí misma bastante para probar que el Kṛṣṇa Devakī-Putra de la *Chāndogya* es igual a Kṛṣṇa Vāsudeva.[58]

La teoría de la identidad del Kṛṣṇa épico y el upaniṣádico que fue así propuesta por L. D. Barnett fue atacada una vez más por S. K. De en un corto artículo donde trató de refutar las opiniones de Barnett y Raychaudhuri punto por punto.[59] Allí presenta un argumento que no había sido enfatizado antes: el hecho de que la historia tradicional de Kṛṣṇa no menciona a Ghora como su maestro sino a un tal Sāṃdīpani:

> La identidad del Kṛṣṇa Védico con el Kṛṣṇa Épico no está confirmada de ninguna manera por la tradición Puráṇica. No tenemos ninguna descripción, ya sea en la Epopeya o en los Purāṇas, de Kṛṣṇa como compositor de mantras Védicos o como discípulo de un sabio Upanishádico. En la tradición Puráṇica el nombre del maestro de Vāsudeva Kṛṣṇa se da como Kasya Sāṃdīpani de Avanti, y aquel de su iniciador como Gārga.[60]

S. K. De entonces admite que el argumento para la identificación que se basa en la similitud de nombres es bastante fuerte, pero, dice "esta única circunstancia no puede tomarse como conclusiva ni que provea los medios para una conexión entre los dos Kṛṣṇas".[61] Para proveer estos

[58] L. D. Barnett, *ibid.*
[59] S. K. De, "The Vedic and the Epic Kṛṣṇa", en *Indian Historical Quarterly* (I H Q), v. 18, 1942, págs. 297-301.
[60] S. K. De, *ibid.*, p. 298.
[61] *Ibid.*

medios, arguye De, una "algo dudosa similitud" entre la enseñanza del pasaje en la Upaniṣad y el mensaje de la *Gītā* ha sido "industriosamente descubierta". De admite que los paralelos pueden parecer cercanos, pero atribuye las similaridades al hecho de que la *Gītā* recoge, y así lo reconoce, materiales de las Upaniṣades e inclusive las cita *verbatim* en algunos casos. Además, De continúa, la enseñanza del Āṅgirasa no es poco común en el período Védico tardío, así que posiblemente la *Gītā* puede haber tomado su concepto de sacrificio simbolizado en la vida humana de alguna otra Escritura. Y las otras similitudes apuntadas anteriormente, como la enumeración de una lista de virtudes morales en *Chāndogya Upaniṣad* 3.17.4, o la doctrina de los últimos pensamientos (3.17.6) o la mención de las palabras *akṣara* y *acyuta,* ampliamente usadas en la *Gītā,* son, en verdad, sólo de importancia menor y no las doctrinas cardinales de este texto, "aun su omisión en la *Gītā* no afectaría materialmente la sustancia de la obra".[62]

Otro argumento apunta que Ghora era un sacerdote del sol y termina su enseñanza con varios versos de un himno Védico al sol, y que Kṛṣṇa en la *Gītā* dice que su enseñanza fue dada primero a Vivasvan y luego pasada por éste a otros discípulos.[63] Este argumento es examinado por De en otro artículo[64] donde rechaza las teorías de Grierson sobre el origen solar de la religión de Kṛṣṇa, pero no rechaza específicamente la similitud de la *Upaniṣad* y la Gītā en este respecto. Finalmente De olvida referirse a la mención de Raychaudhuri de la relación entre los Bhojas y los Āṅgirases desde los tiempos Védicos. Sin embargo, como vemos, presentó un fuerte argumento en contra de la identificación del Kṛṣṇa Upaniṣádico y el Kṛṣṇa Épico.

El problema no se ha discutido en detalle después del artículo de De. A. D. Pusalker aceptó sus conclusiones sin

[62] *Ibid.*
[63] *Bhagavad Gītā* 4.1-3.
[64] S. K. De, "Bhagavatism and Sunworship", en *BSOS.* v. 6, 1931.

reservas.[65] Suvira Jaiswal coincide con los argumentos de De aunque piensa que "es probable que la noción de un Kṛṣṇa predicador se derivó de las historias de un sabio de nombre Kṛṣṇa que se menciona en la Upaniṣad".[66] Sin embargo una nueva interpretación del pasaje de la *Chāndogya* fue presentada en 1969 por Bimanbehari Majumdar. Esta opinión novedosa propone que a Kṛṣṇa se le considera ya en la *Chāndogya* como el Ser Supremo y que Ghora nunca le enseñó cosa alguna sino que en tal pasaje realmente venera a Kṛṣṇa. Esto lo prueba Majumdar diciendo que las palabras de Ghora: "Tú eres el indestructible, el inmutable; tú eres la culminación de la vida" [67] se dirigen a Kṛṣṇa, y así tomando la expresión de la Upaniṣad: "quien dejó de tener sed" [68] como refiriéndose al mismo Ghora. Con esto Majumdar pretende eliminar la dificultad para la identificación del Kṛṣṇa de la *Chāndogya* con el Kṛṣṇa Épico-puráṇico causada por la diferencia del nombre del maestro de Kṛṣṇa en ambas tradiciones, así como la necesidad de postular la existencia separada originalmente de Vāsudeva y Kṛṣṇa. Esta interpretación del pasaje no ha sido todavía disputada o generalmente aceptada por los especialistas.[69]

Finalmente, el profesor Dandekar contempla la posibilidad de la identidad del Kṛṣṇa de la *Chāndogya* y el Kṛṣṇa Yādava, pero separa a este último del Vāsudeva original:

> Quizás un poco después que el Vāsudevismo, creció alrededor de la figura de Kṛṣṇa otra secta religiosa, éste había sido originalmente el héroe tribal y líder religioso de los Yādavas. Este Kṛṣṇa Yādava puede muy bien haber sido el mismo que

[65] A. D. Pusalker, *Studies in the Epics and Purāṇas,* Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1955, p. 31; El Swami Svahananda, *The Chāndogya Upaniṣad,* Ramakrishna Mission. Madras 1956, p. 245, trata de relacionar la tradicional longevidad de Kṛṣṇa con la duración de la vida que se obtiene por las enseñanzas de Ghora Āṅgirasa.

[66] Suvira Jaiswal, *The Origin...,* p. 171.

[67] *Chāndogya Upaniṣad,* 3.17.6.

[68] *Ibid.*

[69] B. B. Majumdar, *Kṛṣṇa...,* págs. 2-4.

Kṛṣṇa Devakīputra que es representado en la *Chāndogya Upaniṣad* 3.17.1., como pupilo de Ghora Āṅgirasa, y de quien se dice que aprendió de su maestro la doctrina de que la vida del hombre es una suerte de sacrificio. La evidencia cronológica no está en contra de tal supuesto, en todo caso, lo apoya.[70]

Al final de este artículo discutiremos todas estas opiniones, así como las nuestras también, en el sumario y análisis de toda la evidencia y de los estudios de la evolución histórica de la figura de Kṛṣṇa.

Examinaremos ahora la mención que hace Pāṇini de Vāsudeva (Pan. 4.3.98), probablemente el punto más amplio y acaloradamente discutido de toda nuestra evidencia. Ya que este *sūtra* de Pāṇini ha sido generalmente estudiado junto con el comentario de Patañjali, seguiremos ese mismo método pero discutiremos el resto de las referencias de Patañjali en una sección separada.

El punto principal de la discusión sobre el *sūtra* de Pāṇini es que aparece en la explicación de la palabra *bhakti*. Los *sūtras* 4.3.95 hasta 4.3.100 se refieren todos a la palabra *bhakti* que, según el contexto puede llevar distintos significados. El problema es que en tiempos posteriores esta palabra adquirió una connotación exclusivamente religiosa, así que algunos estudiosos piensan ahora que 4.3-98 se refiere a adoradores de Kṛṣṇa y Arjuna, y otros son de la opinión que Pāṇini no se refería a adoradores religiosos sino a simples seguidores. Lo que hace la cuestión más complicada es que Patañjali comentó este *sūtra* en su gramática y así ahora nos toca la tarea de interpretar no sólo a Pāṇini, sino también la interpretación de Patañjali sobre Pāṇini.

Los cinco *sūtras* que nos interesan dicen:

(Los siguientes afijos se usan con palabras que denotan objetos por los cuales se tiene) *bhakti*/95, con objetos insensibles

[70] R. N. Dandekar, "The Beginnings of Vaiṣṇavism", en *Indologica Taurinensia*, v. 3-4, Turin 1977.

> que no sean el nombre de un país o (palabras que indiquen) tiempo, (se usa) *ṭhak*/96, con la palabra Mahārāja, (se usa) *ṭhan*/97, con (los nombres) Vāsudeva y Arjuna, (se usa) *vun*/98, con los nombres de Gotras o Kṣatriyas (se usa) vuñ frecuentemente/99.[71]

El problema es aquí: ¿es el Vāsudeva de Pāṇini un dios? La respuesta a esta pregunta depende de la interpretación de la palabra *bhakti* así como del significado del grupo de *sūtras*. Los estudiosos modernos no se ponen de acuerdo en una sola interpretación del pasaje. Algunos ven en él la prueba clara de la adoración de Kṛṣṇa así como de Arjuna.[72] Esta posición puede expresarse en las palabras de L. D. Barnett:

> Pāṇini nos informa (4.3.98) que de los nombres de Vāsudeva y Arjuna se forman los sustantivos derivativos Vāsudevaka y Arjunaka para denotar personas que adoran respectivamente a Vāsudeva y Arjuna. Claramente entonces Kṛṣṇa-Vāsudeva y Arjuna eran adorados por algunas personas, probablemente en la misma relación que aparece en el *Mahābhārata*.[73]

Esta opinión se apoya en el pasaje de Patañjali que citamos antes. Pero los partidarios de la otra interpretación, la que sostiene que *bhakti* en Pāṇini no posee un significado religioso, también tratan de encontrar en Patañjali un apoyo a sus opiniones. Arguyen que las palabras *tatrabhavataḥ* no denotan forzosamente a un ser divino. Así Kielhorn dice "la palabra tiene en verdad un sentido honorífico pero igualmente se podría aplicar a un ser humano.[74] De hecho, continúa su argumento, la palabra ocurre catorce veces en el *Mahābhāṣya* y doce de ellas se refieren a

[71] Pāṇini, 4.3.95-99; bhaktiḥ /acittādadeśakālāṭṭhak/ mahārājaṭṭañ /vāsudevārjunābhyāṃ vun/ gotrakṣatriyākhyebhyobahulaṃ vuñ/.

[72] A. Barth, *Les Religions*..., p. 155, n4; R. G. Bhandarkar. *Vaiṣṇavism*..., p. 3; R. P. Chanda, "Archaeology and Vaiṣṇava Tradition", en *ASIAR*, 1919, págs. 153-154.

[73] L. D. Barnett, *Hindu Gods*..., p. 87.

[74] F. Kielhorn, "Bhagavat, Tatrabhavat, and Devānāṃpriya" en *JRAS*, 1908, p. 503.

seres humanos; sólo una vez se refiere indudablemente a un dios en el caso de Prajāpati (Patañjali sobre Pāṇini 4.2.25) y la otra es el caso de Vāsudeva.

A este argumento R. G. Bhandarkar replica que el epíteto *tatrabhavat,* cuando aparece calificando un sustantivo se refiere a éste solamente, pero cuando aparece por sí solo significa "el eminentemente adorable", esto es, un dios. En Patañjali aparece con el primer sentido en once de los casos referidos por Kielhorn y en los otros tres, incluyendo el que nos ocupa, toma el segundo significado.[75]

Sin embargo, los que se oponen a este punto de vista arguyen, todavía tenemos que aclarar el significado de *bhakti.* Si Vāsudeva es un dios entonces *bhakti* puede traducirse como adoración; y entonces Arjuna, y el Mahārāja, los Gotras y los Kṣatriyas famosos e inclusive objetos inanimados serían adorados en un sentido religioso en el Aṣṭādhyāyī. Si estamos dispuestos a aceptar esto, entonces, y sólo entonces, puede Vasudeva ser una divinidad en Patañjali. Éste es el argumento de U. C. Bhattacharjee:

> No hay nada que muestre que *bhakti* tal como se aplica a la regla 98 sea diferente de lo que significa en las reglas 96, o 99, o 100. Así, si hablamos de adoradores de Vāsudeva o Arjuna bajo la regla 98, deberíamos admitir otros objetos también, bajo las otras reglas... Si, sin embargo, no queremos admitir la existencia de estos otros adoradores ¿estamos en lo justo en inferir la adoración de Arjuna, o aun la adoración de Vāsudeva de la regla 98?[76]

Este artículo de Bahattacharjee fue seguido rápidamente por una respuesta de K. G. Subrahmanyam, e inició una controversia que se extendería por varios números del *Indian Historical Quarterly.* Subrahmanyam defendió su posición de que Patañjali se refiere a Vāsudeva como una divinidad, citando una vez más el *Mahābhāṣya* donde dice

[75] R. G. Bhandarkar, "Vāsudeva of Pāṇini 4.3.98" en *JRAS,* 1910, p. 169.

[76] U. C. Bhattacharjee, "The Evidence of Pāṇini on Vāsudeva-Worship, en *IHQ* v. 1, 1925, p. 485.

que o bien tenemos aquí un caso de *pūrvanipātaṃ*, o en este caso Vāsudeva no es sólo el nombre de un Kṣatriya afamado sino que se refiere al adorable *(tatra bhavataḥ)*. Pero arguyendo que bhakti en los *sūtras* puede ser tomado tanto en un sentido religioso como profano[77] no pudo convencer a Bhattacharjee, y después de otros tres artículos la polémica terminó sin que se respondiera a sus argumentos.

Una diferente solución al problema había sido dada con anterioridad por K. B. Pathak. Su posición, que desde entonces ha ganado apoyo, es que Patañjali quiere decir que de hecho había dos Vāsudevas diferentes: el kṣatriya Vāsudeva, y el *tatrabhavat,* es decir dios. Esto hace a la *bhakti* de los *sūtras* de Pāṇini una auténtica adoración religiosa, pero deja sin respuesta el problema causado porque la palabra sea aplicable a otros contextos. Pathak usa la autoridad de los comentarios Sánscritos tradicionales para sostener su posición, empezando por la famosa *Kāśikā Vṛtti* del budista Jayāditya (siglo VII) y seguida por el comentario a la misma *Kāśikā* de Jinendrabuddhī (siglo VIII), y por el resto de la ilustre línea de comentaristas de Patañjali: Kaiyata (siglo XII), Haradatta (siglo XII), y el bien conocido Bhaṭṭojī Dīkṣita (siglo XVII), hasta Jñānendrasarasvatī (siglo XVII) y Nāgojī Bhaṭṭa de principios del siglo XVIII. Todos estos comentaristas reconocen en el *tatrabhavat* de Patañjali a una divinidad.[78]

Bhandarkar y Subrahmanyan aceptaron que *tatrabhavat* significa un ser divino pero no juzgaron necesario dividir la personalidad de Vāsudeva en dos diferentes personas, el kṣatriya Vasudeva y el Vāsudeva divino. Las últimas investigaciones sobre el tema, sin embargo, siguen la opinión de K. B. Pathak quien, como hemos visto, toma las palabras de Patañjali como si implicaran esa diferencia. Tal es el caso de R. C. Hazra quien, en un largo y exhaustivo

[77] K. G. Subrahmanyam, "A Note on the Evidence of Pāṇini on Vāsudeva-Worship", en *IHQ* v2, 1926, p. 188.

[78] K. B. Pathak, "The Divine Vāsudeva different from the Kṣatriya Vāsudeva in Patañjali's opinion", en *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society* (JBBRAS) v. 123, 1909-14, págs. 96-103.

artículo publicado no hace mucho en la Universidad de Calcuta. Llega a la misma conclusión que Pathak.[79] Hazra reseña de nuevo los comentarios tradicionales sobre Patañjali y también usa la evidencia de los Jātakas Budistas, el *Mahābhārata* y los Purāṇas, además de otras fuentes, para apoyar su conclusión de que Patañjali reconocía la identidad separada del kṣatriya Vāsudeva y el Vāsudeva divino. Sin embargo Hazra no es muy claro en sus aserciones, contradiciéndose aparentemente al final de su artículo. Así conclusivamente afirma que es "evidente que Pāṇini estaba familiarizado con que Vāsudeva fuera la *bhakti* para cierta gente" [80] y tres páginas después también dice: "es evidente que por Vāsudeva Pāṇini quiere decir ese Vāsudeva (el Ser Supremo) que no es un kṣatriya".[81] Posiblemente Hazra trata de decir que Pāṇini incluye al kṣatriya Vāsudeva entre los kṣatriyas afamados del *sūtra* 4.3.99 y que en *kṛṣṇārjunābhyāṃ vun* se refiere al Vāsudeva divino. Sin embargo reconoce que la dificultad de esta teoría reside en el hecho de que Paṇini menciona a Vāsudeva y Arjuna juntos, y que éstos son el famoso par del *Mahābhārata,* es decir kṣatriyas afamados. Hazra trata de relacionar a Arjuna con Indra y con Nara de la pareja Nara y Nārāyaṇa, así como con el árbol *arjuna,* pero acepta que "aún no podemos entender lo que Pāṇini quiere decir con la palabra *arjuna* en dicho compuesto".[82]

Este problema no es considerado una gran dificultad por R. N. Dandekar, el último estudioso en reseñar este problema. El profesor Dandekar, en un artículo reciente,[83] sigue la opinión de Pathak (sin referirse a él) y acepta la consecuencia de tener que tomar a Arjuna en Pāṇini como un dios, con la reserva, sin embargo, de explicar *bhakti* como

[79] R. C. Hazra, "Vāsudeva Worship as Known to Pāṇini", en *Our Heritage,* Universidad de Calcuta, v. 18, 1970, págs. 1-45; 97-123; p. 122.
[80] Hazra, *ibid.,* p. 119.
[81] *Ibid.,* p. 122.
[82] *Ibid.;* véase también P. Banerjee, *Early Indian Religions,* pp. 62-67.
[83] R. N. Dandekar, "The Beginnings...".

si tuviera distintos significados en cada *sūtra.*[84] Citando sus propias palabras:

> Tenemos ... que asumir que *tatrabhavan* Vāsudeva (mencionado en P.4.3.98) es un dios y debe distinguirse de un kṣatriya cuyo nombre pueda ser Vāsudeva y que podría así estar cubierto por P.4.3.99. Puede añadirse, incidentalmente, que Vāsudeva, cuando aparece junto a Arjuna, generalmente denota a un dios.[85]

Y también: "Tenemos que aceptar el hecho de que, en tiempos de Pāṇini, prevalecían dos cultos religiosos independientes, esto es, el culto de Vāsudeva y el culto de Arjuna".[86] Pero no sólo asume la existencia de un culto de Arjuna separado, también propone otra separación: entre un deificado príncipe Vṛṣṇi llamado Vāsudeva y un héroe tribal y líder religioso de los Yādavas también deificado, es decir Kṛṣṇa,[87] como vimos anteriormente (pp. 789-790).

Al ver estas interpretaciones sobre el Vāsudeva de Pāṇini y Patañjali presentadas por tantos estudiosos podemos apreciar realmente la dificultad del problema que presentan los *sūtras* y sus comentarios en relación al problema total de la historia de las leyendas de Kṛṣṇa. Este problema se puede resolver mejor con la evidencia que aparece en el testimonio de Megasthenes.

Como apuntamos anteriormente, la *Indika,* el libro de Megasthenes, no ha llegado a nuestros días; todo lo que tenemos son referencias en autores posteriores. El más completo de estos reportes del contenido del libro original es el de Arriano, un Griego Helenístico del siglo I o II d. C., famoso por su *Anábasis (Expedición) de Alejandro,* quien también escribió un libro llamado *Indika,* siguiendo a Megasthenes. El embajador griego ante Chandragupta Maurya de Pāṭaliputra también es citado como autoridad en asuntos

[84] Dandekar, *ibid.,* pp. 170-71.
[85] *Ibid.,* p. 173.
[86] *Ibid.,* p. 177.
[87] *Ibid.,* p. 179.

Indios por muchos otros escritores clásicos, entre ellos Plinio, Diodoro de Sicilia y Estrabón.

La mayor parte de los estudiosos modernos coinciden en que la referencia de Megasthenes al Heracles indio apunta a Kṛṣṇa. Esta identificación fue, sin embargo, negada no hace mucho por un estudioso sueco, Allan Dahlquist,[88] quien trata, a toda costa, de probar que Megasthenes no se pudo haber referido a Kṛṣṇa. Antes que Dahlquist solamente tres estudiosos habían identificado al Heracles de Megasthenes con otro dios que no fuera Kṛṣṇa. Cunningham lo identifica con Śiva,[89] y lo mismo hace Kennedy.[90] Este último fue uno de los participantes más activos en la controversia sobre la influencia Cristiana en la *bhakti* de Kṛṣṇa, empezada cincuenta años antes por un famoso artículo de Weber.[91] Los misioneros cristianos, quienes todavía entonces tenían grandes esperanzas de convertir a grandes números de indios, estaban preocupados cuando se señaló que la religión *bhakti* tenía muchas doctrinas similares a aquellas profesadas por el cristianismo. Así, se trató de demostrar por parte de varias sectas cristianas que cada punto del kṛṣṇaismo que fuera ética o doctrinalmente aceptable había sido, de hecho, derivado del cristianismo. A estas aserciones se respondió inmediatamente que existían evidencias textuales y arqueológicas que demostraban la existencia del culto de Kṛṣṇa durante los siglos anteriores a la Era Cristiana, y entre estas evidencias se mencionaba el relato de Megasthenes. Así Kennedy se dedicó a desacreditar todas estas evidencias y a dejar abierta la posibilidad de la influencia cristiana sobre la religión de Kṛṣṇa. Cincuenta años después de él (cien después de Weber), aún habían

[88] A. Dahlquist, *Megasthenes and Indian Religion,* Upsala 1962, rep. Motilal Banarsidass, Delhi 1977.

[89] A. Cunningham, *Coins of Anciet India,* Londres 1891, págs. vii-viii.

[90] J. Kennedy, "The Child Kṛṣṇa, Christanity, and the Gujars", en *JRAS,* 1907, págs. 964-68.

[91] A. Weber, "On the Kṛṣṇajanmāṣṭamī, or Kṛṣṇa's Birth Festival", en *Indian Antiquary,* 1874 and 1877; leído por primera vez ante la Real Academia de Ciencias, Berlín 1867.

evidentemente, cristianos que seguían sintiendo la necesidad de dejar esta posibilidad abierta, ya que el doctor Dahlquist se puso a la tarea de invalidar esas evidencias, especialmente la de Megasthenes cuyas aserciones "forman los argumentos decisivos en la gran discusión que, hasta hace cincuenta años, se desarrollaba furiosa entre los Indólogos, sobre la posibilidad de una relación entre el cristianismo y el kṛṣṇaismo".[92] El trabajo de Dahlquist fue examinado por el profesor Kuiper, quien, en una reseña de su libro,[93] se pregunta "si la labor y el tiempo considerables que se deben haber usado en escribirlo no se podrían haber usado más ventajosamente". Kuiper ha expresado muy claramente la tendencia básica del libro: "Dahlquist estaba aparentemente tan profundamente convencido de la corrección de su nueva identificación "Heracles = Indra" que continuó, frente a toda indicación contraria, acumulando teoría sobre teoría en un esfuerzo por defender sus tesis".[94]

No intentamos escribir otra reseña del libro de Dahlquist, ya que el profesor Kuiper ha demostrado ya su debilidad. Sólo tenemos que señalar que, a pesar de todo el minucioso trabajo realizado por Dahlquist en reunir todo el material y analizarlo detalladamente punto por punto, no logra invalidar la identidad de Kṛṣṇa con Heracles. A pesar de todos sus esfuerzos por minimizar y distorsionar la evidencia el hecho aún queda de que la mención, en Megasthenes y sus seguidores, de Mathurā, el Río Yamunā y los Śūrasenas en conexión con Heracles, favorecen definitivamente una identificación con Kṛṣṇa. En otro lugar reseñamos los puntos de similitud entre la historia de Kṛṣṇa y las leyendas de Heracles. Dahlquist menciona que antes que él solamente Leopold von Schroeder había "por pura casualidad tropezado con el resultado correcto, pese a la superficialidad de su método", según las palabras de Bernard

[92] Dahlquist, *Megasthenes...*, p. 9.
[93] F. B. J. Kuiper, reseña de *Megasthenes...*, en *Indo-Iranian Journal*, v. 11, 1969, págs. 142-46.
[94] Kuiper, *ibid.*, p. 142.

Schweitzer.[95] Después de Dahlquist solamente otro estudioso ha favorecido la identificación de Heracles con Indra aunque, sin embargo, sin mencionar a Megasthenes, y por tanto su obra no es relevante al tema presente.[96]

Reseñamos ahora el resto de la evidencia que aparece en el *Mahābhāṣya* de Patañjali y que mencionamos anteriormente. Patañjali menciona la muerte de Kaṃsa por Kṛṣṇa tal como se representaba en cuentos y representaciones teatrales de una cierta clase.[97] También dice que los eventos relatados en la historia se consideraban como ocurridos largo tiempo atrás. También se menciona en otro pasaje que Kṛṣṇa tenía una enemistad con su tío materno, esto es, con Kaṃsa.[98] En otro lugar se habla una vez más de la muerte de Kaṃsa, pero el nombre de su vencedor es dado como Vāsudeva y no como Kṛṣṇa como en el pasaje previo.[99] En su comentario al *Sūtra* 4.3.64 Patañjali menciona un personaje más en la historia de Kṛṣṇa cuando habla de seguidores de Akrūra y seguidores de Vāsudeva. Comentando sobre 2.2.34 cita una línea que se refiere a un templo aparentemente dedicado a Kubera, Balarāma y Kṛṣṇa. En otro lugar incluye una cita que dice: "Que el poder de Kṛṣṇa, asistido por Saṃkarṣaṇa, se incremente",[100] donde se refiere al mismo par de hermanos que antes. Finalmente menciona también un epíteto de Kṛṣṇa al mismo tiempo que, probablemente, señala una de las doctrinas

[95] Dahlquist, *Megasthenes...*, p. 89. De hecho Indra, como un ejemplo del Héroe Tradicional, es, bastante lógicamente, comparable a Heracles, y eso es por lo que von Schroeder y Dumezil los comparan, pero esto no es lo que alega Dahlquist, él quiere negar que Megasthenes se refirió a Kṛṣṇa como Heracles y a este propósito dedica infructuosamente su pluma.

[96] Georges Dumezil, *Heur et Malheur du guerrier,* Prensas Universitarias de Francia, 1969; trad. española *El Destino del Guerrero,* Siglo XXI, México 1971.

[97] Sobre Pāṇini 3.1.26.

[98] Sobre Pāṇini 2.3.36.

[99] Sobre Pāṇini 3.2.111.

[100] Sobre Pāṇini 2.2.24.

teológicas de su culto al dar el ejemplo: "Janārdana consigo mismo como el cuarto".[101]

Todos estos pasajes fueron compilados primero por R. G. Bhandarkar,[102] quien arribó a la conclusión de que indican claramente que las historias de Kṛṣṇa "eran corrientes y populares en el siglo segundo antes de Cristo", y que por tanto "algunas obras tales como el *Harivaṃśa* y los Purāṇas deben de haber existido entonces".[103] Bhandarkar, sin embargo, casi cuarenta años después, revisó su opinión y aceptó que: "No hay ninguna alusión al Kṛṣṇa pastor en las autoridades citadas hasta ahora. Las inscripciones, la obra de Patañjali e incluso el *Nārāyaṇīya* mismo no indican ningún conocimiento de la existencia de tal dios".[104] e incluso arguye: "La historia del príncipe Vṛṣṇi Vāsudeva que fue criado en un rancho de vacas es incongruente con su carrera posterior tal como se pinta en el *Mahābhārata.* Ni tampoco parte alguna de esta obra requiere la presuposición de una niñez como la que se la ha atribuido".[105] Lo que Bhandarkar empezara en 1874 como una respuesta a aquellos estudiosos europeos que "encuentran en Cristo un prototipo de Kṛṣṇa, y en la Biblia el original de la *Bhagavad Gītā,* y quienes creen que nuestra literatura Puráṇica es meramente un desarrollo tardío",[106] lo terminó coincidiendo con esos mismos estudiosos en pensar que la tribu de los Ābhīras llevó la figura de Cristo a la India:

> Deben de haber emigrado al país en el siglo primero. Probablemente trajeron con ellos el culto del niño-dios y la historia de su humilde nacimiento, el conocimiento de su padre putativo de que él no era su hijo, y la masacre de los inocentes... las historias de la niñez de Kṛṣṇa tales como la muerte de Dhenuka, un demonio en forma de asno salvaje,

101 Sobre Pāṇini 6.3.6.

102 R. G. Bhandarkar, "Allusions to Kṛṣṇa in Patañjali's Mahābhāṣya", en *Indian Antiquary,* v. 3, 1874, págs. 14-16.

103 *Ibid.,* p. 16.

104 R. G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism...,* p. 35.

105 *Ibid.*

106 R. G. Bhandarkar, *Indian Antiquary,* v. 3, p. 16.

fueron traídos por los Ābhīras, y otras fueron desarrolladas después de que llegaron a la India. Es posible que también trajeran consigo el nombre de Cristo, y este nombre llevó probablemente a la identificación del niño-dios con Vāsudeva-Kṛṣṇa.[107]

Otros estudiosos, sin embargo, no coincidieron con Bhandarkar y como Raychaudhuri señalaron: "no hay ninguna improbabilidad inherente en que Kṛṣṇa fuera un pastor así como un guerrero y maestro. Moisés y Mahoma nos proveen con buenos paralelos. Es, sin embargo, posible que los cuentos acerca del Kṛṣṇa pastoral surgieran realmente de la leyenda Védica de Viṣṇu Gopa".[108] A pesar de esto, Raychaudhuri acepta en un párrafo posterior: "Pero aunque la idea de un Kṛṣṇa pastoral puede haber sido extraída de los Vedas, su desarrollo se debió claramente a alguna tribu tal como la de los Ābhīras quienes estaban conectados muy cercanamente con la migración Pāṇḍu hacia el Sur".[109] Así Raychaudhuri acepta la conexión de los Ābhīras con el desarrollo de la historia de Kṛṣṇa, aunque no explica de ninguna manera qué pueda ser esta "migración Pāṇḍu hacia el Sur". Solo posteriormente se refiere acerca de esto al libro "*Tamils Eighteen Hundred Years Ago,* de V. Kanakasabhai, que "dice que los Ayar (Ābhīras) tenían una tradición de haber venido al país Támil junto con el fundador de la familia Pāṇḍya, esto es, varios siglos antes de Cristo".[110] Así reconoce la influencia Ābhīra pero la coloca antes de lo que dice Bhandarkar. Raychaudhuri se apoya no sólo en ese libro sino en Patañjali mismo, quien mencionó a los Ābhīras en su comentario al *vārtika* de Katyāyana sobre Pāṇini 1.2.79 (*vārtika* 6)[111] donde los menciona

[107] R. G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism...*, págs. 37-38.
[108] H. C. Raychaudhuri, *Early History...*, 2ª ed., p. 55.
[109] Raychaudhuri, *ibid.*, p. 74.
[110] *Ibid.*, p. 152. El profesor Basham opina que la relación del pueblo llamado *Āy* en las antologías Tamiles y los Ābhīras es sumamente dudosa.
[111] *Mahābhāṣya,* Editado por Kielhorn, 3ª ed., v. 1, p. 252.

junto con los Śudras como dos pueblos distintos. La evidencia de Patañjali también ha sido discutida por Raychaudhuri en relación al problema de las representaciones teatrales de la historia de Kṛṣṇa, y al hacer una crítica de la opinión de A. B. Keith sobre este problema. Keith sigue en su interpretación del pasaje de Patañjali las teorías ritualísticas de la escuela de Sir John G. Frazer, y encuentra en él evidencia de la representación ritual de la batalla del "genio del verano que vence la oscuridad del invierno".[112] El problema, sin embargo, ya había sido discutido mucho antes que Keith, y aún se debatía cuando él escribió. El problema implicaba la interpretación de las palabras clave *śobhanika, citra,* y *granthika* y las técnicas narrativas a que estos términos se referían. Todos coincidieron en ver en el pasaje en cuestión, referencia a una narración recitada en la palabra *granthika,* a una representación pictórica en la palabra *citra,* y a una dramatización teatral en la palabra *śobhanika.*[113] El pasaje, sin embargo, presentaba otros problemas peculiares como la mención de coloración facial y la referencia a Vāsudevabhaktas y Kaṃsabhaktas que lo conecta también con el problema presentado por el *sūtra* 4.3.95 de Pāṇini *(bhaktiḥ).*

No nos concierne aquí la historia del teatro Indio, y así no intentaremos reseñar los particulares de las largas controversias que surgieron sobre tales problemas como la coloración de los rostros durante el acto presentado por los *granthikas* o la naturaleza exacta de los medios empleados por los *śobhanikas* para representar la historia de Kṛṣṇa. Norvin Hein[114] ha reseñado ya estas polémicas por nosotros. Por otra parte, tenemos que referirnos al uso de la palabra *bhakta* en el pasaje. Este problema también se ha discutido muchas veces sin llegar a ninguna conclusión cierta. Algunos sugieren que indica la existencia de un ver-

[112] A. B. Keith, *The Sanskrit Drama,* Universidad de Oxford, 1924.

[113] A. Weber, *Indische Studien,* v. 13, 1873, págs. 354s. y 487s; R. G. Bhandarkar, *Indian Antiquary,* v. 3, 1874, pp. 14-16; Sylvain Levy. *Le Theatre Indien* (1890). Colegio de Francia, Paris 1963, págs. 314 s.

[114] N. Hein. *The Miracle Plays...,* pp. 240-51.

dadero culto a Kaṃsa. Otros creen que en la audiencia misma se separaban durante la narración partidos que apoyaban a Kṛṣṇa y a Kaṃsa respectivamente, debido a la identificación y a la atención fija que el público ponía en la representación de la historia. Algunos de los historiadores del teatro opinan que la separación entre los que apoyaban a Kṛṣṇa y los que apoyaban a Kaṃsa sucedía en la escena misma y no entre el público, arguyendo que es difícil de creer que la audiencia popular india pudiera sentir alguna simpatía por el malvado Kaṃsa. Las últimas investigaciones, sin embargo, favorecen la opinión que

> la historia de la enemistad entre Kaṃsa y Kṛṣṇa... puede tener un significado más profundo; y parece simbolizar un conflicto entre el derecho materno representado por el tío materno, Kaṃsa, y el derecho paterno por el hijo de la hermana, Kṛṣṇa. Conflicto del cual este último, un representante de la generación más joven, surge victorioso. Patañjali se refiere a las representaciones dramáticas de la muerte de Kaṃsa por Vāsudeva-Kṛṣṇa. Probablemente éstas fueron dramas-rituales, al menos en origen, conmemorando la victoria del modo de vida patriarcal.[115]

Aceptando así la posibilidad de que "había gente cuyas simpatías estaban con Kaṃsa",[116] y al mismo tiempo adhiriéndose a la escuela ritual del origen de los mitos que fuera iniciada por Frazer y seguida como hemos visto por estudiosos como A. B. Keith.

El profesor Dandekar en su último artículo sobre el tema[117] opina que los *granthikas*

> por medio de su gran habilidad narrativa... hacían el episodio del Kaṃsa-vadha vivir ante sus vastas audiencias. Mediante la correspondiente modulación de la voz, a menudo acompañada por gesticulaciones pertinentes, lograban despertar las emociones dormidas del auditorio, parte del cual subconscientemente simpatizaban con Kaṃsa y parte con Vāsu-

115 S. Jaiswal, *The Origin...*, p. 66.
116 *Ibid.*
117 *Indologica Taurinensia*, v. 3-4.

deva, y estas emociones suyas se manifestaban entonces en sus caras.[118]

Aquí el profesor Dandekar señala el carácter subconsciente de las simpatías que evocaba Kaṃsa. De hecho usa este término "simpatías subconscientes" como un sinónimo de *bhakti* en este pasaje de Patañjali.[119] Dandekar no acepta que el auditorio pudiera, de ninguna manera, sentir verdadera simpatía por Kaṃsa. También añade "simpatías subconscientes" a los significados de *bhakti* dados en Pāṇini. Este argumento, sin embargo, implica que en Patañjali los *bhaktas* de Vāsudeva no son seguidores de Kṛṣṇa en un sentido religioso, esto, por supuesto, va en desacuerdo con la evidencia contemporánea proveída por la columna de Besnagar que declara a Vāsudeva "dios de dioses". Dandekar asienta claramente que "las palabras *kaṃsabhaktaḥ* y *vāsudevabhaktaḥ* no denotan dos diferentes cultos religiosos —*bhakta* aquí significa simplemente 'que tiene simpatía por' ".[120] Esto, por otro lado, contradice lo que él mismo dijo con anterioridad,[121] aceptando que en Pāṇini tenemos evidencia de dos cultos religiosos, el culto de Arjuna y el culto de Vāsudeva. ¿O está implicando que los *vāsudevakas* (aquellos que tienen *bhakti* por Vāsudeva) son distintos de los *vāsudevabhaktas?*

El profesor Dandekar se refiere también a todo el resto de la evidencia que se encuentra en la Gramática de Patañjali. Señala que la mención de Vāsudeva y Baladeva en 4.1.114 como ejemplos de nombres de los Vṛṣṇis [122] prueba que Vasudeva no se deriva patronímicamente sino que es un nombre original, debido a las reglas de la Gramática de Pāṇini en que la terminación *aṇ* añadida a nombres de los Vṛṣṇis tales como Vāsudeva produce la forma Vāsudeva. Y por el hecho de que este nombre aparece en conexión con

118 Dandekar, *ibid.*, p. 181.
119 *Ibid.*, p. 182.
120 *Ibid.*, p. 183.
121 Véase antes. p. 30.
122 vṛṣṇyaṇo'vakāśaḥ, vāsudevaḥ bāladevaḥ, ṇyasya sa eva.

los Vṛṣṇis y Balarāma, Dandekar concluye que Vāsudeva "era un príncipe Vṛṣṇi que fue deificado posteriormente", ya que Balarāma, quien tradicionalmente es su hermano, era también un príncipe Vṛṣṇi que fue deificado posteriormente.[123] También hace una importante aclaración y corrige la opinión sostenida generalmente acerca de que dos versos citados en Patañjali 2.2.34, uno que dice "en las reuniones tocaban varios tambores, caracoles y flautas", y el otro "en el templo de Dhanapati, Rāma y Keśava" forman una sola línea y pertenecen "a un sólo contexto, esto es, el sonar de instrumentos musicales en festivales celebrados en el templo de Dhanapati-Rāma-Keśava". En la opinión de Dandekar esto no es correcto, ya que el primer verso está en el metro *pramāṇika* y el segundo en el metro *praharṣiṇī*, "las palabras *saṃsadi* y *prāsāde* indican claramente dos contextos distintos; y así también, probablemente, los dos diferentes metros".[124] Y aún más, añade: "los arqueólogos no han, hasta ahora, encontrado ningún templo dedicado conjuntamente a Kubera, Balarāma y Kṛṣṇa".

El punto mencionado por Patañjali en 3.1.26 refiriéndose a *kaṃsa-bhaktas* y *vāsudeva-bhaktas*, nos lleva a otra pretendida referencia a seguidores tanto de Kaṃsa como de Kṛṣṇa. Seguidores en sentido religioso más que en el histórico, ya que obviamente podemos suponer que Kaṃsa tendría sus seguidores como tirano de Mathurā. La referencia aparece en el cronológicamente debatible *Arthaśāstra* atribuido a *Kauṭilya*, primer ministro de Chandragupta Maurya (siglo IV a. C.). Allí en 14.3.44, en una lista de encantamientos mágicos, aparece la fórmula "Saludo a los seguidores de Kṛṣṇa" (ignorando por completo la presencia de Kaṃsa),[125] o como "Saludo al servicio de Kṛṣṇa y Kaṃsa".[126] Suvira Jaiswal usa esta invocación para señalar que "incluso en el siglo IV a. C., tanto Kṛṣṇa como Kaṃsa eran

[123] *Ibid.*, p. 107.
[124] *Ibid.*, págs. 184-85.
[125] Samasastry, *Kautilya's...*, p. 463.
[126] R. P. Kangle, *The Kauṭiliya Arthaśāstra*, pt. II, p. 58.

considerados como deidades pastorales, pues Kauṭilya prescribe su invocación para aquellos ocupados en recolectar hierbas medicinales".[127] Nosotros, sin embargo, no podemos ver cómo la doctora Jaiswal puede asegurar que eran "deidades pastorales", o donde encuentra esa referencia a "aquellos ocupados en recolectar hierbas medicinales" en el texto del *Arthaśāstra* que ahora nos ocupa. El capítulo cuarto del libro catorce del *Arthaśāstra* se intitula "La aplicación de drogas y encantamientos en el engaño" *(pralambhanebhaiṣajyamantraprayogaḥ)* y consiste de recetas para ver en la oscuridad; recetas para volverse, uno mismo y a otros objetos, invisible; encantamientos para hacer dormir; encantamientos para abrir puertas; para causar daño y para obtener riquezas. Como vemos, es una sección que trata de magia negra para usos en intrigas políticas. La invocación a que nos referimos aparece en el cuarto y último de los encantamientos para causar sueño. Traducimos la versión de Kangle:

> Saludo a Bali, el hijo de Virocana, y a Śambara el de las mil trampas, a Nikumbha, a Naraka, a Kumbha, a Tantukaccha, el gran Asura; (Saludo) A Armārava, a Pramila, a Maṇḍolūka, a Ghaṭodbala, y al servicio de Kṛṣṇa y Kaṃsa, y a Paulomī, la vencedora.
> ...Que los perros duerman tranquilos, y aquellos que, en la aldea, son curiosos. Que aquellos que han obtenido lo que quieren —lo mismo que nosotros queremos— duerman felizmente hasta el amanecer, hasta que ese objeto sea mío.[128]

Este encantamiento estaba prescrito probablemente para que los espías del rey entraran a una ciudad enemiga o a un campamento o palacio, sin ser sorprendidos. Apenas se puede pensar cómo la doctora Jaiswal llegó a su interpretación. Las palabras *kṛṣṇokaṃsopacaram* no indican que éstos fueran "divinidades pastorales", así como no significan "los seguidores de Kṛṣṇa", o "el servicio de Kṛṣṇa y Kaṃsa", aunque Kangle se acercó más al significado en

[127] *Origin and Development...*, p. 65.
[128] Kangle, *ibid.*. pp. 586-87.

su traducción. La palabra *upacāra* tiene en este pasaje el significado de "tratamiento",[129] médico o mágico como aquí, como la palabra *bhaiṣajya* en el título del capítulo indica. Y la invocación entonces dice: "Saludo al tratamiento de Kaṃsa por Kṛṣṇa" o "al tratamiento (dado) a Kaṃsa por Kṛṣṇa". El hecho de que esta particular operación mágica sea realizada para causar sueño, sugiere inmediatamente la historia que, en este contexto, se relata acerca de Kṛṣṇa y Kaṃsa. En la noche que Kṛṣṇa nació, Kaṃsa y toda su gente en Mathurā y Gokula fueron hechos dormir profundamente bajo la influencia de Yoganidrā, la diosa personificada del "yoga del sueño", mandada por Kṛṣṇa, permitiendo así a Vāsudeva sacar al recién nacido de la prisión y cambiarlo por la hija de la inconsciente Yaśodā.[130]

Esta invocación en el tratado de Política atribuido a Kauṭilya demuestra un conocimiento de la historia Puráṇica del nacimiento de Kṛṣṇa. Además de ésta, encontramos en el *Arthaśāstra* otras referencias a la vida de Kṛṣṇa. Su hermano e íntimo compañero en sus primeros años, Balarāma, es mencionado en 13.3.54 y asociado con bebidas embriagantes tal como en los Purāṇas. Y en 1.6.10 se da un ejemplo que definitivamente indica la leyenda de la muerte de Kṛṣṇa y de la destrucción de su clan. El pasaje se refiere a reyes y guerreros que fueron destruidos por su lujuria y falta de disciplina, principalmente en sus tratos con brahmanes. El ejemplo final dado en este pasaje es el de la suerte de los Vṛṣṇis, la familia de Kṛṣṇa, que fueron destruidos debido a su conflicto con Dvaipāyana, esto es Vyāsa. La historia es relatada en el *Mausala Parvan* del *Mahābhārata* y en el *Ghaṭa Jātaka*. La referencia es bastante clara. Aunque el nombre del sabio o sabios en cuestión no es el mismo en el *Mahābhārata* y los Purāṇas que en el *Arthaśāstra*, ocurre en la versión budista similar que apa-

[129] Agradecemos al doctor V. N. Shukla, de Aligarh, por su ayuda en la lectura del pasaje.

[130] *Viṣṇu Purāṇa* 5.3.20; *Bhāgavata Purāṇa* 10.3.48; *Devī Bhāgavata Purāṇa* 4.3.25.

rece en la colección de los Jātakas. Esta coincidencia en la mención del nombre de Vyāsa es notable y sugiere que ésta es la tradición más antigua. El Mahābhārata y los Purāṇas no podían usar a Vyāsa en este episodio, ya que se supone que él es el autor de estos textos y en esta versión de la historia tiene que morir. Así tuvieron que usar otros sabios para el incidente. Los budistas y Kautilya, por otra parte, no tenían esta necesidad, ya que escribían antes de que la leyenda completa del Mahābhārata tomara su forma actual.

Más evidencia sobre la antigüedad de la historia de Kṛṣṇa se encuentra en el *Nirukta* del siglo v a. C., un tratado etimológico compuesto por Yāska. Como M. A. Mehendale ha demostrado,[131] al presentar la etimología de *daṇḍa,* Yāska usa como ejemplo una referencia a la historia de la joya Syamantaka. Obteniendo evidencia de este episodio tal como aparece en el *Harivaṃśa* y los Purāṇas, Mehendale pudo aclarar el significado del verbo *dad* en el ejemplo dado por el *Nirukta.* La traducción "Akrūra tiene la joya en depósito" es justificada claramente por la historia Puránica, y así el significado "usar" dado por los comentaristas Skandasvāmin y Maheśvara tiene que ser eliminado.

Nos volvemos ahora a nuestras evidencias arqueológicas. Éstas no han sido tan discutidas por otros estudiosos como las referencias literarias y por tanto no requerirán mucho comentario y crítica.

La primera y más importante de estas evidencias es la columna de Heliodoro en Besnagar. Ésta ha sido discutida por varios estudiosos que han mostrado muy importantes detalles. Aquí nos interesan, sin embargo, únicamente los orígenes y evolución de la leyenda de Kṛṣṇa, y para ese propósito la columna de Besnagar, así como las otras inscripciones mencionadas anteriormente, proveen muy poca evidencia. La inscripción de Heliodoro muestra que Kṛṣṇa-Vāsudeva era adorado como dios supremo cerca de 100 a. C.,

131 "Yāska's Etimology of *daṇḍa*", *JAOS,* v. 80, 1960, págs. 112-14, véase también R. C. Hazra, "Vāsudeva Worship...". *Our Heritage,* v. 18, pp. 41-42.

que sus seguidores eran llamados Bhāgavatas y que estaba asociado con Viṣṇu, ya que Garuḍa es el emblema y vehículo de ese dios.

No necesitamos discutir aquí el hecho, muy interesante, de que la columna fue dedicada por un embajador griego, pero debemos reseñar las opiniones dadas sobre la segunda parte de la inscripción: "Tres pasos inmortales, al practicarse, llevan al cielo: Caridad, Renunciación y Cordura" *(dama, tyāga* y *apramāda)*. L. D. Barnett primero sugirió que la referencia a los tres pasos era una referencia a Viṣṇu y sus tres pasos.[132] H. C. Raychaudhuri [133] sugirió que se podría hacer una comparación con las palabras *devam devatrā* aplicadas a Sūrya en R. V. 1.50.10, un himno del cual Ghora Āṅgirasa citó cuando instruía a Kṛṣṇa Devakīputra.[134] Y en un artículo de 1922 [135] Raychaudhuri señala la ocurrencia de las tres virtudes de la segunda parte de la inscripción en el *Mahābhārata* (11.7.23),[136] donde aparecen en el mismo orden.[137] También menciona en ese mismo artículo el hecho de que Heliodoro venía de Taxila y que "fue en esa ciudad que Janamejaya escuchó de labios de Vaiśampāyaṇa la famosa historia de los Kurus y los Pāṇḍus".[138] De allí pasa a sugerir que "Heliodoro de Taxila escuchó y utilizó la enseñanza de la Gran Epopeya", ya que sabemos por Pāṇini que ésta era "bien conocida a la gente de Gandhāra" mucho antes que el embajador griego.[139]

La siguiente en nuestra lista de evidencias arqueológi-

[132] *Hindu Gods...*, p. 89.

[133] *Materials...*, 2ª ed., p. 100.

[134] *Chāndogya.* 3.17.7.

[135] H. C. Raychaudhuri, "The *Mahābhārata* and the Besnagar Inscription", *JRASB,* v. 18, p. 269.

[136] Edición Crítica 11.7.19.

[137] M. C. Choudhury ("Besnagar Garuḍa Pillar Inscription of Heliodorus-An Assessment", *Visvesvarananda Indological Journal,* 1964, p. 343) señaló otra ocurrencia en *Mahābhārata* 5.43.14; en una lista de virtudes que aparece en *Bhagavad Gītā* 16.1-2 aparecen *tyāga y dāya* que Raychaudhuri trata de relacionar con la inscripción de Heliodoro.

[138] Raychaudhuri, *JRASB,* 1922, p. 270; *Mahābhārata* 18.5.34, Edición Crítica 18.5.29.

[139] Raychaudhuri, *ibid.,* p. 271.

cas es la famosa inscripción de Ghosūṇḍī y su duplicado encontrado en Hathibāḍā. El texto de esta inscripción presenta ciertos problemas que han sido discutidos por varios estudiosos. Se han presentado varias sugestiones respecto a la fecha y el rey que se menciona en la inscripción, D. R. Bhandarkar [140] la sitúa entre los siglos IV y III a. C., K. P. Jayaswal [141] la atribuye a los siglos II o I a. C., y J. C. Ghosh [142] propone la segunda mitad del siglo I a. C., como la fecha más correcta. Este cálculo es aceptado por D. C. Sircar quien, sin embargo, no sigue la otra conclusión de Ghosh, de que el rey de la inscripción era uno de la dinastía Kāṇva; él prefiere creer que éste pudo haber sido un príncipe local.[143]

Otra sugestión de J. C. Ghosh tiene más relevancia para nuestro tema. Pretende que la interpretación del compuesto *pūjaśilāprākāra* no debe traducirse "el cercado de piedra *(śilāprākāra)* para adoración *(pūja)*", sino: "un cercado para la adoración del objeto de piedra" e interpreta este objeto de piedra que es adorado, como una piedra *śālagrāma* del tipo que hasta hoy día es adorado como una manifestación de Viṣṇu-Kṛṣṇa.[144] Su interpretación suena razonable y atractiva pero no puede ser corroborada. Por otra parte esto no tiene que preocuparnos en el estudio de nuestro tema, ya que sólo debe importarnos el hecho de que Kṛṣṇa y Balarāma se mencionan juntos como Vasudeva y Saṃkarṣaṇa que son llamados *bhagavān,* que el rey es denominado *bhāgavata,* que eran considerados como *sarveśvara* "Dioses de todo", y que eran adorados en un conjunto sagrado dedicado a Nārāyaṇa.

En seguida tenemos otra inscripción en una columna encontrada en Besnagar, dos inscripciones de Mathurā y, finalmente, una inscripción del Deccán Occidental. De estas cuatro inscripciones que van del siglo I a. C., a la primera

140 *MASI* no. 4, 1920.
141 *Epigraphia Indica,* v. 16, 1915-16, p. 25.
142 "Notes on the Ghosūṇḍī stone inscription", *IHQ,* 1933, p. 799.
143 D. C. Sircar, *Select Inscriptions...,* v. 1, p. 91, n1.
144 J. N. Banerjea *(Development of Hindu Iconography,* Universidad de Calcuta, 1941, p. 101), es también de la misma opinión.

parte del siglo I d. C., podemos deducir que los epítetos *bhagavān* y *bhāgavata* eran ampliamente usados, que templos grandes y bastante importantes eran erigidos a Vāsudeva *(prāsādottama* y *mahāsthāna)*, que Saṃkarṣaṇa y Vāsudeva eran invocados en primer lugar en una lista de salutaciones a deidades protectoras que incluían a Candra, Sūrya y los cuatro guardianes de los puntos cardinales, indicando así su preeminencia, y, finalmente, la muy significativa mención de las imágenes de "los cinco héroes de los Vṛṣṇis" *(bhagavatāṃ vṛṣṇiṇāṃ paṃcavīrāṇāṃ pratimāḥ)*. Lüders identificó a estos cinco héroes como: Baladeva Akrūra, Anādhṛṣṭi, Saraṇa, y Viduratha[145] de la tradición Jaina. Es sin embargo más fácil y más obvio identificarlos con Saṃkarṣaṇa, Vāsudeva, Pradyumna, Śamba y Aniruddha, como hizo J. N. Banerjea, basándose en el *Vāyu Purāṇa* 97.1-4[146] y relacionándolos con la secta de los Pañcarātras.[147]

R. P. Chanda[148] siguiendo una versión modificada de la lectura de J. Ph. Vogel[149] lee esta versión como *bhagavato vṛṣṇeḥ paṃcavīrāṇāṃ pratimāḥ* "imágenes de Bhagavān de los Vṛṣṇis y de los cinco héroes", i.e. los cinco Pāṇḍavas, adhiriéndose así a la opinión de Vogel de que aquí debemos ver a los cinco hermanos del *Mahābhārata*.[150] Si esto es correcto tendremos que suponer un culto a los Pāṇḍavas, pues sus imágenes estaban instaladas en los templos junto a la de Kṛṣṇa-Vāsudeva.

145 *Epigraphia Indica*, v. 24, págs. 145s.

146 J. N. Banerjea, *Evolution of Indian Iconography*. Universidad de Calcuta, 2ª ed., 1956, p. 94.

147 J. N. Banerjea publicó en 1941 un artículo sobre el tema, el que, desafortunadamente, no pudimos conseguir ("The Holy Pañcaviras of the Vṛishṇis", *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, 1941). Sin embargo Banerjea resumió las conclusiones de aquel artículo en un libro publicado posteriormente *(Paurāṇic and Tāntric Religion*, 1966, págs. 29-31).

148 "Archaelogy and Vaiṣṇava Tradition", *ASIAR*, 1920, págs. 166-67.

149 J. Ph. Vogel, *Catalogue of the Archaeological Museum at Mathura*, Alahabad, 1919, p. 184.

150 J. Ph. Vogel, *ASIAR*, 1911-12. pt. 2, p. 127. El profesor Basham señala que literalmente parece querer decir "Una imagen de los cinco héroes del Señor Vṛṣṇi".

III. *Sumario*

Ahora proponemos nuestras propias sugerencias sobre los problemas que se han discutido en este artículo. No intentamos o pretendemos— dar respuestas definitivas a los numerosos problemas a que da lugar la escasa evidencia. Únicamente trataremos de hacer que un poco más de luz penetre a las oscuridades del laberinto al poner algún orden en el arreglo de los materiales. Luego, usando esta nueva luz, trataremos de dar un panorama —esperamos que un poco más completo que los de anteriores estudiosos del tema— de lo que para nosotros tiene que ser necesariamente una imagen bastante incompleta de la formación y evolución de la leyenda de Kṛṣṇa.

La evidencia que se obtiene de las catorce fuentes presentadas —ocho literarias y seis arqueológicas— consiste de ocho diferentes nombres de Kṛṣṇa, dos de Balarāma, un título, cinco nombres de otros personajes de la leyenda, dos nombres geográficos, seis nombres de tribus y unidades tribales, un nombre de una secta y, finalmente, cuatro referencias a episodios de la vida de Kṛṣṇa. Éste es, en cifras, el material sobre el que tenemos que construir una imagen de las primeras etapas del desarrollo del ciclo de Kṛṣṇa. La evidencia que estos datos pueden aportar, en términos de la Historia convencional, es, cuando mucho, bastante tenue. Podemos, sin embargo, siguiendo las reflexiones de los críticos, y ocupándonos únicamente de la leyenda de Kṛṣṇa como el tema de nuestra búsqueda, dar una imagen de la difusión de esa saga o de ciertos de sus motivos durante el período anterior a la compilación de los Purāṇas tal como han llegado hasta nosotros.

Para empezar, como ya hemos visto, el nombre o sobrenombre Kṛṣṇa es por lo menos tan antiguo como el *Ṛg Veda,* pero la conexión de los varios Kṛṣṇas del *Ṛg Veda* con el héroe de las leyendas que nos ocupan es, para decir lo menos, muy improbable. La *Chāndogya Upaniṣad* tiene

más posibilidades de ser el primer texto que menciona a nuestro héroe. A pesar de las dudas expresadas por varios estudiosos,[151] creemos que la evidencia es favorable a una identificación. Ciertamente no podemos aceptar la opinión de que Kṛṣṇa aparece en el *Ṛg Veda,* pero tenemos que considerar la mención de los Yādavas y los Bhojas en ese contexto, y es muy posible que dichas tribus y familias asociadas tradicionalmente con Kṛṣṇa tuvieran ya entonces una tradición acerca de un héroe de ese nombre.

Por el *Nirukta* podemos deducir que, no mucho después de la *Chāndogya Upaniṣad,* ya había historias acerca de Kṛṣṇa, pues allí aparece —en un contexto que presupone la presencia de Kṛṣṇa— Akrūra, uno de los personajes influyentes en la rama Vṛṣṇi de los Yādavas, quien alguna vez pretendiera la mano de Satyabhāmā —una de las esposas de nuestro héroe. No mucho después del *Nirukta* tenemos la evidencia que provee la Gramática de Pāṇini, donde no sólo se menciona a Kṛṣṇa sino que también se le conecta con Arjuna, su íntimo compañero de la tradición épica, y con *bhakti,* una palabra que, para entonces, muy bien podía haber adquirido significado religioso. En Pāṇini también tenemos, como ya hemos visto, referencias a los Andhaka-Vṛṣṇis, la familia de Kṛṣṇa, a la historia de la Epopeya,[152] y a Yudhiṣṭhira, el hermano de Arjuna, uno de los personajes más prominentes en el *Mahābhārata.*[153] Todo esto apunta también a la existencia, en tiempos pre-Alejandrinos, de leyendas en las que Kṛṣṇa jugaba un papel importante.

Una evidencia más en esta dirección es el testimonio de Megasthenes. A pesar de los futiles intentos de Dahlquist por eliminar su evidencia, el relato de Megasthenes, tal como se preserva en las obras de otros escritores, es todavía una de las piezas de información más valiosas entre las que muestran el estado de las leyendas del ciclo de Kṛṣṇa durante el siglo IV a. C. Dahlquist empezó con una pre-

151 Véase antes págs. 783-790.
152 Pāṇini 6.2.38.
153 Pāṇini 8.3.95.

misa falsa, esto es, que la descripción que hace Megasthenes del Heracles Indio no concuerda completamente con lo que sabemos sobre Kṛṣṇa. Sin embargo, para entender la importancia real de lo dicho por Megasthenes no es sólo necesario comparar su testimonio con la leyenda de Kṛṣṇa, sino, aún más esencial, compararlo con las leyendas sobre Heracles tal como los griegos las conocían.

Dos textos Brahmánicos, el *Taittirīya Āraṇyaka* y el *Baudhāyana Dharma Sūtra,* nos aportan cuatro nombres referentes a Kṛṣṇa, ellos son: Vāsudeva, Govinda, Dāmodara y Keśava. Esto nos puede ayudar a descubrir algunos episodios de la biografía de Kṛṣṇa. Especialmente los últimos dos nombres, acerca de los cuales existen pasajes en los Purāṇas que los explican según la tradición. El nombre Govinda, aunque muy importante para establecer la fecha de las leyendas pastorales, se explica de manera diferente en el *Mahābhārata,* donde se dice que se refiere a Varāha, quien encontró a la secuestrada Madre tierra *(gam vindata).*[154]

Patañjali, en el siglo II a. C., aporta la mayor parte de nuestra información sobre la leyenda de Kṛṣṇa en los siglos anteriores a nuestra era. Como el profesor Basham observara una vez, "es un triste comentario sobre lo inadecuado de las fuentes acerca de muchos períodos de la historia de la India Antigua el que un texto de Gramática haya obtenido la calidad de fuente histórica mayor".[155]

Ésa es, sin embargo, nuestra situación y así tenemos que trabajar. El *Mahābhāṣya* nos da invaluable información sobre la existencia de historias referentes a Kṛṣṇa; su mención de representaciones teatrales de la muerte de Kaṃsa es una prueba de que las leyendas de Kṛṣṇa eran ampliamente conocidas en aquel tiempo.

El *Arthaśāstra,* partes del cual pueden ser tan antiguas como el siglo IV a. C., menciona dos episodios más en la

154 *Mahābhārata* 1.21.12; 12.209.7.

155 A. L. Basham, reseña de *"India in the time of Patañjali"* por B. N. Puri. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* v. 22, 1959, p. 595.

biografía de Kṛṣṇa: su nacimiento y su muerte. Y finalmente, las inscripciones halladas en Besnagar, Ghosūṇḍī y Mathurā nos dan pruebas de la divinización y el culto a Kṛṣṇa.

Lo que podemos deducir de todo esto es que es seguro que existía una leyenda de Kṛṣṇa inclusive desde los tiempos del *Nirukta* y tal vez aun desde el tiempo de la *Chāndogya Upaniṣad*. La mención de muchos nombres personales y familiares es una indicación cierta de que había una tradición de un Kṛṣṇa, héroe de los Vṛṣṇis, de la tribu de los Yādavas. Ya que los Yādavas y los Bhojas son mencionados desde el *Ṛg Veda*, podemos muy bien suponer que esta tradición puede remontarse al período védico. La forma de esos relatos primitivos está, sin embargo, fuera de nuestro alcance. El nombre de la madre de Kṛṣṇa mencionado en la *Chāndogya Upaniṣad* y el episodio de la joya Syamantaka mencionado en el *Nirukta* son sólo parte de la leyenda como la conocemos por los Purāṇas, y no nos pueden informar sobre el resto del relato. Lo mismo pasa con todo el resto de nuestra evidencia; piezas fragmentarias de información, que, puestas juntas, sin embargo, nos dan una imagen bastante clara de la existencia de un ciclo de leyendas que tenían a Kṛṣṇa como héroe principal. Todo junto, tenemos menciones específicas de cuatro episodios en el ciclo: el nacimiento de Kṛṣṇa, la muerte de Kaṃsa, el episodio de la joya Syamantaka, y la muerte de Kṛṣṇa. Cada uno de estos episodios presupone otras partes de la historia que nos pueden dar una idea aproximada de la forma que tenía el ciclo entero.

No queremos especular acerca de la posibilidad de una separación de personalidades como han hecho otros. En vista de los reducidos materiales con los que tenemos que construir, todas esas especulaciones están condenadas a quedar sin pruebas. Así también todas las otras especulaciones sobre una base histórica para las leyendas de Kṛṣṇa. Lo que sí podemos hacer es dar un esbozo cronológico de

los datos aparentes reunidos de todas las fuentes, en lo que tiene que ser una reconstrucción muy tentativa:

Ya en el siglo VI a. C., o antes, algunos de los recopiladores Upaniṣádicos sintieron la necesidad de incluir a Kṛṣṇa Devakīputra entre aquellos que aprendieron y, muy probablemente, enseñaron una doctrina de autocontrol y actividad desinteresada como sustituto de los sacrificios y observancias rituales. Ya en aquel tiempo eran conocidas las historias de los hechos de Kṛṣṇa, como el episodio de la joya Syamantaka, y su reputación, hasta entonces sólo la de un héroe, se popularizó en dos direcciones: heroica y religiosa. Su figura fue incorporada también en el ciclo de leyendas de la guerra Pāṇḍava-Kaurava.

Siglo IV a. C. Para este tiempo Kṛṣṇa era ampliamente adorado como un dios, especialmente en Mathurā y sus alrededores.

Siglo III a. C., o después. Un genio desconocido combina en un maravilloso poema filosófico los tres aspectos de la figura de Kṛṣṇa: el maestro de la acción desinteresada, el dios, y el héroe. La *Bhagavad Gītā* pasa a formar una parte central del *Mahābhārata.*

100 a. C. Para este tiempo la doctrina de la divinidad de Kṛṣṇa es aceptada ampliamente en el Norte de la India y en el Decán. Sus hazañas son sujeto de dramas y canciones, e incluso algunos de los griegos lo adoran también.

A través de todo este período existió un relato unificado de la vida de Kṛṣṇa, sin embargo a algunos episodios de la Leyenda se les dio posteriormente un significado especial y ganaron gran popularidad en preferencia a otros aspectos de la vida del héroe. Tales episodios como el niño travieso lleno de vitalidad y diabluras pero, sin embargo. adorable, o como el joven e irresistible amante de las gopīs, llegaron, en ciertos círculos, a oscurecer todos los otros aspectos del héroe. Tal vez este hecho fue debido a la asimilación en la figura heroica de Kṛṣṇa de otro dios popular, quizás tribal, en el que estos aspectos figuran con especial importancia.